

مجلة كلية العلوم الإسلامية

مجلة إسلامية - ثلاثية - جلية - محكمة تصدر سنوياً

العدد الثامن

1401 من وفاة الرسول ﷺ ♦ 1991 ميلادي

المجلة العلمية الإسلامية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا
النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ
إِزْهَدِي اللَّهُ هُوَ الْهَدَىٰ وَلَئِنْ
أَتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي
جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ
اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ

البقرة - الآية 120



مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعية - محكمة تصدر سنوياً

العدد الثامن

1401 هـ الموافق 1981 م

تصدر عن كلية الدعوة الإسلامية

الجامعة العربية الليبية الشعبية الاشتراكية - طرابلس

دوريات إهداء



« لَيْسَ هُنَاكَ حِمَايَةٌ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ إِلَّا
بِالْوَحْدَةِ الْعَرَبِيَّةِ فَلَا بُدَّ مِنَ الْوَحْدَةِ
وَالْإِلَّا أَصْبَحْتُمْ مِثْلَ الْهِنْدُوكِ الْحُمْرِ
الَّذِينَ سُتُّوا فِي جَمِيعِ أَنْحَاءِ الْأَرْضِ »
الفائد للسلام معمر القذافي



العدد الثامن

140 | ربيع الأول ١٤٠٠هـ / ١٩٨١ م

المبروك عثمان احمد
محمد فتح الله الزياي
عمار حنين بيت العافية
عبد الحميد عبد الله الهرامة

هيئة التحرير

د. محمد احمد الشريف
د. عبد الرحمن عطبة
د. امين توفيق الطيبي
د. ياسين عريبي
د. عبد الحكيم الاربد
د. ابراهيم رفيده
د. محمد الدسوقي
د. محمد الزنتاني
الاستاذ الطيب النعاس
الاستاذ السايح حسين

الهيئة الاستشارية

المراسلات: الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى - طرابلس
كلية الدعوة الإسلامية - ص.ب 71771 هاتف: 800045
ثمن النسخة: دينار ليبي واحد أو ما يعادله

الْمَقَالَاتِ وَالذِّرَاسَاتِ الْوَارِدَةُ فِي الْمَجَلَّةِ
تُعَبِّرُ عَنْ آرَاءِ أَضْحَائِهَا وَالْمَجَلَّةُ تُرَحِّبُ
بِمُنَاقَشَةِ تِلْكَ الْآرَاءِ وَإِثْرَائِهَا.

المحتويات

7	الافتتاحية: رسالة الكتابة في الثقافة العربية الإسلامية
10	دور الجامعات العربية والإفريقية في التنمية الثقافية
55	أبو جعفر الطبري ورواته في الأندلس
91	وضع اللغة العربية والثقافة الإسلامية في بنغلاديش
109	ولاية الحسبة في عهد العباسيين
	الظروف الطارئة وأثرها على الالتزام العقدي
135	في الفقه الإسلامي
166	أسس العلاقات الأسرية في الإسلام
181	من أعلام الثقافة الإسلامية في نيجيريا
	دراسة لكتاب الإسلام ومستقبل الحضارة
194	للدكتور (المرحوم صبحي الصالح)
211	المد العربي الإسلامي وحوض البحر الأبيض المتوسط
232	تراثنا الفلسفي ودوره في صياغة مشروعنا الحضاري
	الحياة العلمية والثقافية في الأندلس
244	في العصور الوسطى
268	من كتب المختارات الأدبية في ليبيا
290	نشأة وتطور التعليم العالي في الجماهيرية

بعض مظاهر الحياة العقلية والأدبية	
في الشعر العباسي	د. الدوكالي محمد نصر 317
عميد المستشرقين الإيطاليين (ليونى كاتيانى) ترجمة لحياته	
وعرض لكتابه (دراسات في تاريخ الشرق)	أ. علي الصادق حسنين 326
الإعجاز في الأسلوب القرآني	أ. فرج علي حسين 343
اقتران الفعل ودلالته	د. محمد خليفة الأسود 353
(ال) في لغة العرب	أ. سالم شليك 377
الشماليون (الفايكنج) من سكان اسكندناوة	د. أمين توفيق الطيبي 383
يزيد بن حاتم وأهم أعماله	أ. عبد الجواد الصادق الشيباني 396
حملة إبراهيم باشا على سوريا	د. شوقي أبو خليل 404
معركة الزلاقة وصدائها في الشعر الأندلسي	أ. محمد سعيد محمد 436
الصحابي أبو أحمد بن جحش . أخباره وشعره	د. محمد علي دقة 456
الرد على موضوع قضايا مرابطية وأندلسية	د. أمحمد بن عبد 471
■ مراجعة الكتب:	
مراجعة كتاب التنصير القسري لمسلمي الأندلس	أ. معالي عبد الحميد حمودة 481
في رياض الشعر:	
(أ) تحية لجيل ثورة الحجارة	د. محمد مصطفى صوفية 490
(ب) في رثاء الفقيه الأستاذ محمد الأسطى	أ. عمار جحيدر 492
من قاعة المحاضرات:	
تأثير الثقافة الغربية على الإنسان العربي	أ. عبد الله الأسطى 494
■ النصوص المترجمة:	
دراسات محمدية - أجنتس جولد تسيهر	ترجمة أ. الصديق بشير نصر 515
الخواص الدوائية والأسس العلمية الكافية في	
العلاج بالعسل	د. أبو الطيب محمد مبارك علي 590
تاريخ انتشار الإسلام في إفريقيا	ترجمة د. نوفل علي نيوف 597
■ المعارف الإسلامية	615

بسم الله الرحمن الرحيم



الافتتاحية

رسالة الكتابة في الثقافة العربية الإسلامية



التحرير



تسمو رسالة الكتابة إلى عليائها عندما يتحمل مسؤوليتها المخلصون من أصحاب القضايا العادلة. ويرفع أعمدتها الجادون في تحقيق أهدافهم وفق منهج علمي صحيح.

ولذلك تجد إيمان الأمم العظيمة بأهمية الكتابة يتعزز كلما وضعت خطاها بثقة في طريق المجد، وحددت أهدافها، ثم سعت في الوصول إليها. وليس غريباً على أمة عرفت مجدها عن طريق العلم، وانطلقت نهضتها من آية ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ أن تستوعب أهمية الكتابة ورسالتها العظيمة.

إن إحساسنا بأهمية الكتابة ليدفعنا إلى أن نطالب أصحاب الأقلام المخلصة بأن يتنهضوا سحابة العمر العابرة لتكريس جهودهم في خدمة الثقافة العربية

الإسلامية، تعريفاً بميزاتها العظيمة على غيرها من الثقافات، وتبليغاً لرسالتها الخالدة، بروح تتمثل منطلق العصر وأسلوبه، في الإقناع وحسن العرض، وعمق البحث. فالعقل البشري يتقدم بأطراد، ويتحصن ضد سبل الدعاية والدعوة بأسوار من الشك في كل ما يعرض عليه، ويأخذه مأخذ الريبة والحذر حتى يُصدم بقوة الحجة وصحة البرهان.

ولاً أدل على ذلك من تزايد الدراسات الفكرية والمناهج العلمية التي تعمل في مجموعها على تكوين العقل الناقد، وتسهم في إعداد الانسان المحلل الذي لا يقبل من الدعاوى غير ما يخضع لمعيار التفكير العلمي، ولا يقتنع بغير الحجة القوية والبرهان الصحيح.

نعم إن هذا الوضع العالمي الجديد، والتطور العقلي للإنسان ليخدم قضية الإسلام العادلة لأنها تتمشى مع الفطرة وتسائر نوااميس المنطق السليم فيما يدركه العقل البشري وما يقصر عن إدراكه، ولكنها في الوقت نفسه تحتاج إلى عنصر التبليغ والدعوة، وهو مداد العلماء الذي يجب أن يرتفع الى مستوى الاسلام والعصر معاً.

فهل استطاعت ثقافتنا ومناهجنا الحالية أن تكون هؤلاء العلماء؟ وكم منهم أدى واجبه في الاسهام بالكتابة العلمية المؤثرة؟

إن اتساع آفاق القرآن الكريم وكثرة إشاراتة العلمية لتجعل الكاتب في الدراسات القرآنية مطالباً بتوسيع آفاقه العلمية بما يخرج به عن حدود الفقه التراثي إلى آفاق القرآن الرحبة وعالمه الفسيح، مستعيناً في ذلك بنتائج تطور العلم، وورقي العقل البشري المطّرد.

إن الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة لتعاني من التخلف شأنها في ذلك شأن معظم مظاهر الحياة في جنوب الكرة الأرضية على اختلاف أديانه ومجتمعاته، ولكن الإسلام يبقى خارج دائرة هذا التخلف على مختلف أسبابه وشتى مظاهره، بل انه مظهر التقدم البارز في هذه البيئة الجنوبية المفعمة بمظاهر التخلف، ودليلنا على ذلك أن شخصيات مهمة من رجال الثقافة والعلم في الشمال المتقدم يتحولون

الى هذا الدين بقناعة وإخلاص، حتى صار الشمال لا يأخذ عن الجنوب غير الإسلام والمواد الخام.

إن ما تعانيه الثقافة العربية الإسلامية اليوم عائد إلى أسباب كثيرة يصعب استقصاؤها، ولكن أبرزها مظاهر التخلف الناتجة أساساً عن فترة الاستعمار المباشر وما أعقبها من أنظمة التبعية للاستعمار، وتأثير ذلك في التعليم والثقافة. ثم سطحية المناهج والمقررات المكونة للسلم التعليمي، وافتقارها إلى الجانب التطبيقي على أهميته البالغة. وأخيراً تلك الحساسية المفرطة في تناول المادة الفكرية في دول الجنوب.

إن هذه المظاهر لتجعل رسالة العلماء شاقة ولكنها ضرورية، وتجعل مهمة القلم عظيمة في تغيير الواقع وتقديم الأفضل، كيف لا وهو الذي وضعه الله في موقف التشريف مرتين، حين صدر به أول سورة أنزلت في القرآن الكريم، وحين أقسم به وجعله عنواناً لسورة مجيدة من كتابه الحكيم.

التحرير



دور الجامعات العربية والإفريقية في التنمية الثقافية



الدكتور محمد علي الصلبي

نابلس - جامعة النجاح الوطنية - عمان - الأردن



مقدمة :

يأتي عقد الندوة المشتركة بين الجامعات العربية والإفريقية في مدينة الخرطوم في منتصف شهر تشرين أول 1989، وسط تغيرات وظروف عالمية بالغة الأهمية، تقف وسطها الثقافتان العربية والإفريقية موقفاً حرجاً، حيث أن الصراع بين الثقافتين العربية والإفريقية من جهة، والثقافات العالمية الأخرى من جهة أخرى، لم يحسم بعد، مما أدى إلى نشوء أزمة كبيرة يعيشها العالم العربي والإفريقي بمرارة بالغة. ذلك أن الثقافة وكما هي معرضة للنمو والارتقاء، فإنها معرضة للقضاء عليها أو منعها من تحقيق غايتها على الأقل، ومن هنا يظهر دور الجامعات العربية والإفريقية في التنمية الثقافية.

والجامعات قادرة على حسم الصراع الثقافي لصالح الثقافتين العربية والإفريقية على حد سواء، وذلك عن طريق تنمية ثقافية متكاملة.

فالجامعات هي مراكز الإشعاع والنور،

والجامعات تستطيع بجهد دائب تعميق وترسيخ الثقافة العامة والخاصة في نفوس أبنائها.

والجامعات تستطيع أن تجد الإجابة عن كثير من المشكلات الفكرية والاجتماعية والفنية وكل ما يتعلق بالثقافة.

والجامعات تتميز بقدرتها على تكوين المفاهيم الثقافية لتكون واضحة الدلالة في جوهرها. ولها أي للمفاهيم الثقافية مكانتها واحترامها عند أبنائها. لتصبح قوية ومؤثرة وسريعة الانتشار عند غيرها.

واتحاد الجامعات العربية والإفريقية بقيامه بعقد الندوات والمؤتمرات الفكرية والعلمية وإصداره لنتائج تلك الندوات والمؤتمرات ليقوم الباحثون والمهتمون بدراساتها والاستفادة منها، يستجيب لمتطلبات التنمية الثقافية.

وحيث أن الحكم على الشيء أو الحديث عنه هو فرع من تصوره، فلا بد إذن من التعريف بالثقافة المراد تنميتها لربطه بالدور المنتظر من الجامعات العربية والإفريقية.

الثقافة في نطاق اللغة والاصطلاح:

تعني الثقافة في أكثر الاستعمالات اللغوية:

1 - الحذق - الفطنة - سرعة أخذ العلم وفهمه - تقويم المعوج من الأشياء - الظفر والإدراك - التهذيب والتأديب، والتسوية⁽¹⁾.

وقد وردت كلمة ثقافة معطوفة على لفظة صناعة في كتاب مقدمة طبقات الشعراء لأبي عبد الله محمد بن سلام الجمحي قبل ألف ومائتي عام تقريباً حيث قال:

(1) مختار الصحاح لأبي بكر الرازي ص 84، 85، ط 1، وتهذيب اللغة للأزهري ج 9، ص 83، القاموس المحيط للفيروز أبادي ج 3، ص 125، ط 2، لسان العرب لابن منظور ج 9، ص 20، أساس البلاغة للزمخشري ص 96، وتاج العروس للزبيدي ص 53.

«وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم».

والصناعات منها ما تثقفه العين ومنها ما تثقفه الأذن ومنها ما تثقفه اليد ومنها ما يثقفه اللسان⁽²⁾.

2- يرى بعض الباحثين أن صاحب طبقات الشعراء يعني بالثقافة (المملكة) أي القدرة على الفهم والخلق والنقد⁽³⁾.

3- ورأى بعضهم أن هذه الكلمة حديثة بمعناها واستدلوا على ذلك أن ابن خلدون في مقدمته الشهيرة لم يتعرض لها مطلقاً، ومن هؤلاء الفيلسوف الجزائري مالك بن بني حيث قال: «وكل ما كان في روما أو أثينا إنما هو «حضور» ثقافة ما، لا تحديد وتشخيص لواقع اجتماعي أو تعريف لفكرة «ثقافة» وهكذا كان الأمر في دمشق وبغداد (يقصد الخلافة الأموية والعباسية). فليس لنا أن نعجب إذا لم نجد كلمة «ثقافة» في وثائق العصر أو في مؤلفات ابن خلدون».

4- إلا أنني وبالرجوع إلى مقدمة ابن خلدون، وجدت أن ابن خلدون قد أوردها وكأنه يعني بها «المظهر الخارجي» ففي معرض حديثه عن - الدولة - عندما يصيبها الهرم إذا تغلب عليها الترف والدعة قال:

«طبيعة الملك تقتضي الدعة . وإذا اتخذوا الدعة والراحة مألفاً وخلقاً صار لهم ذلك طبيعة وجبلة شأن العوائد كلها وإيلافها فتربى أجيالهم الحادثة في غضارة العيش ومهاد الترف والدعة فلا يُفرَّق بينهم وبين السوق من الحضر إلا في الثقافة والشارة فتضعف حمايتهم ويذهب بأسهم»⁽⁴⁾.

وفي موضع آخر يقول عند سقوط الدولة وانهيارها «وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ويلبسون على الناس في الشارة والزري وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها»⁽⁵⁾.

(2) ص 6 (3) تاريخ النقد الأدبي عند العرب للدكتور إسماعيل عيسى ص 78، نقلاً عن لمحات في الثقافة ص 24.

(3) مشكلة الثقافة ص 24، ولمحات في الثقافة، د. عمر الخطيب ص 25.

(4) المقدمة، ص 169، ط 5، دار الكتب العربي - بيروت.

(5) المرجع السابق، ص 171.

وأظن أن ابن خلدون يدرك أثر حسن الثقافة الحقيقي من غير تمويه، فهو وإن لم يضع لها تعريفاً خاصاً بها، إلا أنه عالج في مقدمته مختلف أنواع الثقافة في عصره، وعقد لذلك واحداً وستين فصلاً ولعله أراد أن يعبر عنها بلفظة أخرى أطلق عليها (الملكمة) ممتزجة بالموهبة حيث قال: «الملكمة الشعرية تنشأ بالشعر، وملكمة الكتابة بحفظ الأسجاع والترسل والعلمية بمخالطة العلوم والإدراكات»⁽⁶⁾.

بناء على ذلك فيمكن القول ان كلمة ثقافة وإن لم ترد نصاً في كتابات العلماء السابقين من العرب والأفارقة وغيرهم، إلا أنها كانت موجودة في جوهرها حيث أنه ما من منصف يستطيع أن ينكر حضارة الإسلام المنبثقة عن ثقافته.

5- الثقافة في اللغات الأجنبية الفرنسية والإنجليزية والألمانية يعبر عنها بلفظ Culture المشتقة من الأصل اللاتيني Cultivare، وتعني الاستنبات وتنقية الأرض وفلاحتها، وقيل ان شيشرون الخطيب الألماني استعملها بمعنى فلاحه العقل. والواقع أن الأوروبي عامة والفرنسي خاصة ينظر لنفسه أنه هو إنسان الأرض وأن الحضارة الأوروبية هي حضارة الزراعة والعمليات التي تستنتج الأرض خيراتها كالحرث والبذر والحصاد لها دور هام في نفسية الإنسان الأوروبي ولها دور هام في صياغة رموز حضارته، فالزراعة هي العملية التي تضم بين دفتيها جميع المراحل السابقة، وهي التي تحدد وتنظم إنتاج الأرض. فإذا حدث أن تعاضم إنتاج الفكر، فلن تكون هناك غرابة إذا ما أطلق عليه الرجل الفرنسي كلمة Culture التي تعني الزراعة إطلاقاً مجازياً. هذه الاستعارة شخصت وصنفت واقعاً اجتماعياً لم يكن مدركاً، فالاستعارة حين أطلقت على الواقع الاجتماعي قد خلقت مفهوماً جديداً هو مفهوم الثقافة⁽⁷⁾.

6- الثقافة في الاصطلاح العربي: تفيد معنى ما يكتسبه الإنسان من ضروب المعرفة النظرية والخبرة العملية التي تحدد طريقته في التفكير ومواقفه في مختلف طرق الحياة من أي جهة حصلت تلك المعرفة، وتلك الخبرة سواء أكانت من البيئة

(6) المرجع السابق، ص 578.

(7) مشكلة الثقافة، ص 26، ولمحات في الثقافة، ص 30.

والمحيط والمدرسة والمهنة، أم من طرق غيرها⁽⁸⁾.

وقيل بأنها «مجموعة العلوم والفنون والمعارف النظرية التي تؤلف الفكر الشامل للإنسان»⁽⁹⁾.

والمدرسة الغربية ترى أن الثقافة هي ثمرة الفكر⁽¹⁰⁾. وهي علم الإنسان وأعرافه وعاداته وتقاليده⁽¹¹⁾ والمدرسة الماركسية ذهبت إلى أنها انعكاس للمجتمع⁽¹²⁾.

7- حتى يكون تعريف الثقافة ذا جدوى، فعلينا أن نستفيد منها ضمن العملية التنموية الثقافية، واني أقترح ما يلي :-

1- حيث تقوم فلسفة الجامعات العربية والإفريقية على تخريج طلبتها وقد نمت فيهم المهارات المختلفة نتيجة فطنتهم وفهمهم وإدراكهم لثقافتهم ولمسؤولياتهم التي ستلقى على عاتقهم بعد تخرجهم لنشر الثقافة في مجتمعاتهم. فلأني أرى ضرورة العمل على توحيد مناهج الثقافة التي تدرس للطلبة في الجامعات العربية والإفريقية.

2- حيث أن مناهج التعليم في الجامعات غايتها تسوية العقول والأدمغة وتصحيحها وتقويم المعوج منها كما تسوى الرماح بالثقاف لتصيب الرماح أهدافها، فإنه ينبغي أيضاً صيغ المناهج التعليمية في الجامعات والمدارس ودور العلم بصيغة عربية إفريقية متميزة.

3- الحكمة والعلوم والفنون الصالحة هي ضالة الجامعات العربية

(8) عن محاضرة للأستاذ محمد المبارك بعنوان سلطان الثقافة الغربية نقلاً عن كتاب لمحات في الثقافة، ص 28.

(9) الثقافة الإسلامية، د. أمير عبد العزيز ص 8.

(10) استند الفيلسوف الجزائري إلى ما ذكره العالمان الغربيان «وليام أوجبرن» و «رالف لنتون».

(11) ذكر هذا التعريف كزلاف كليم المؤرخ الألماني ونقله قسطنطين زريق في كتاب معركة الحضارة، د. عمر كودة، لمحات في الثقافة، ص 30.

(12) هذا التعريف ذكره ماوتسي تونج في كتابه الديمقراطية الجديدة - ص 58 - نقلاً عن مالك بن نبي ص 29، 32.

والإفريقية، وجب عليها أن تأخذ بها حيثما وجدتها وهذا يعني أن تبذل جهودها للاستعانة بالكفاءات العلمية والخبرات والعلماء بشتى الوسائل، ومن شتى أقطار الأرض.

4- ينبغي أن تكون الجامعات العربية والإفريقية وعاء وأرضاً صالحة للثقافة العامة، ويدل على ذلك مظهر الجامعات الحضاري بما تقدمه من إنتاجات وكتابات ومؤلفات واكتشافات واختراعات وحتى تكون كذلك، فعليها أن توفر للعاملين لديها الأجهزة العلمية ووسائل الإيضاح والمكتبات لمواكبة التطورات العلمية، حتى يستطيع أبنائها أن يستثمروا ما لثقافتها (من معطيات) ويقطفوا ثمارها.

ففي قاعاتها ومن خلال المحاضرات والندوات والتفاعل الخير بين الأساتذة والطلبة تنشط فلاحة العقل كما ينشط إنماء الأشياء المادية على طبيعتها.

5- طبيعة الحياة الجامعية تستلزم:

الحرية الفكرية والأكاديمية ضمن إطار الثقافتين العربية والإفريقية ولا بد من توفير هذه الحرية حتى لا يضطر أصحاب الكفاءات إلى الهرب إلى الخارج بحثاً عن الحرية.

أهمية دور الجامعات العربية والإفريقية في التنمية الثقافية:

الثقافة في عمومها بالغة الأهمية، عظيمة التأثير في الإنسان لأنها تصبغه بصبغة شخصية ومسلكية معينة ووجه ذلك أن الثقافة مركوزة في أعماق الذهن بما يسوّل له أن يعطي أو يتخلف ومن هنا تظهر أهمية دور الجامعات في التنمية الثقافية فهي: -

أولاً: أي الجامعات القادرة على نقل المفاهيم الثقافية من الحيز النظري المجرد إلى الواقع البشري الحي، لتكون مصدراً للفكر والشعور وطابعاً للسلوك وسمّة للحياة العملية للشعوب العربية والإفريقية، وتعتبر آخر نقل المعرفة الساكنة التي لا تتجاوز حدود العمل الذهني إلى المعرفة المحركة التي تحدث تفاعلاً

موجها واضح التأثير مع تطلعات الفرد والجماعة⁽¹³⁾ وبعبارة أخرى تتويج التنمية الثقافية بمزج الثقافة الديناميكية المتحركة بالثقافة الاستاتيكية الساكنة ويمكن توضيح هذه العملية التنموية بما حدث في ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، فقوة الأفكار الثقافية في ألمانيا امتزجت بالاستعداد المستقر في نفوس الشعب الألماني للتنمية الثقافية بحيث جعلت من ألمانيا قوة كبيرة لا يستهان بها.

ثانياً: إعادة اللحمة الثقافية بين الثقافتين العربية والإفريقية حيث حرصت جهات أجنبية معادية للثقافتين العربية والإفريقية على بذر بذور النزاع والعداء وإذكاء نار الفتنة بين أبناء العرب وإفريقيا.

ودور الجامعات العربية والإفريقية كفيل بإزالة كل أسباب النزاع والشقاق وإزالة الشكوك والرد على الشبهات التي تثار من حين إلى آخر، والتصدي لدعاتها والمروجين لها.

ثالثاً: رد الاعتبار للقيم الحضارية للثقافتين العربية والإفريقية على الساحة الدولية، ولنا من تجارب الماضي المثل الحي، فقد أدى افتتان الأندلسيين بالثقافة الإسلامية العربية إلى إيقاظ عبقريتهم الوثابة وانتشار الترف العقلي بينهم وتطلعهم إلى المعرفة، حيث تعلقوا بالثقافة العربية لسموها على الثقافة اللاتينية التي كانت حينئذ جامدة على وتيرة واحدة، والجامعات بدورها مؤهلة لهذه المهمة.

رابعاً: المفاهيم الثقافية تعطي صورة واضحة عن الواقع الاجتماعي، والتنمية وسيلة لتطويرها نحو الأفضل..

ودور الجامعات يتجلى في تبني سياسة التنمية هذه بالشرح والتحليل الموضوعي.

خامساً: الجامعات العربية والإفريقية هي الأمكنة الملائمة لتقبل الأفكار وإبداعها وتمثلها، وميلاد الجيل المثقف في المجتمعات العربية والإفريقية لا يتم إلا في رحم الجامعات، والمرحلة الجامعية الأولى هي مرحلة الحضانة، أما المرحلتان الثانية والثالثة فهما مراحل الإبداع والابتكار لشتى فروع الثقافة.

سادساً: وإذا كانت الثقافة الأوروبية قد اتجهت نحو الجمال وفلسفته أكثر من

أي شيء آخر، فإن الثقافة العربية الإفريقية ملزمة بسبب مأساة القرن العشرين بأن تتجه أولاً نحو «الأخلاق» لتحديد مثلها الأعلى ثم نحو الصناعة والفنون الأخرى، لتسير هي الأخرى إلى المثل العليا. والجامعات العربية والإفريقية، وهي تؤدي دورها في التنمية الثقافية تستطيع القيام بذلك لإنقاذ الجنس البشري عامة من كل ما يؤثر في حياته سلباً ويدمرها.

وأساتذة الجامعات العربية والإفريقية قادرون على توجيه طلبتهم وأفراد مجتمعاتهم على أنه يمكنهم اكتشاف الطريقة التي تنصدر فيه الثقافتان العربية والإفريقية مركز الصدارة على وجه الكرة الأرضية.

7 - تظهر أهمية دور الجامعات العربية والإفريقية في التنمية الثقافية أيضاً في أن الجامعات المذكورة تستطيع سد الفراغ الناتج عن الغياب الخطير للنشاط الثقافي المشترك بين الجانبين وقضايا اللغات والتبادل الثقافي والمناقشات الفكرية حول مواضيع حديثة معاصرة تهتم الجانبين وقضية نشر وتعليم العربية في القارة وقضايا دراسة وتحليل مضمون الكتب المدرسية والمناهج على جميع مستويات التعليم عند العرب والأفارقة والبحث في كل ما يتعلق بالآداب والفنون والمعارف والعلوم.

وكذلك باستطاعة الجامعات العربية والإفريقية المساهمة في سد النقص الشديد والواضح في تدفق المعلومات وتغذية الباحثين والعلماء بالبيانات من الجانبين ودور الجامعات في تحمل مسؤولياتها لإنشاء مراكز معلومات متخصصة لتنمية العلاقات الثقافية بين البلاد العربية والقارة الإفريقية⁽¹⁴⁾.

8 - رسالة الجامعات العربية والإفريقية هي رسالة العلم والإيمان⁽¹⁵⁾ أقيمت لربط الأجيال بحضارتهم وثقافتهم الأصيلة وحيث أن الثقافة هي الحضارة

(13) لمحات في الثقافة، ص 12.

(14) العرب وإفريقيا. بحوث ومناقشات ص 14.

(15) دليل الجامعة الأردنية، ص 15.

والحضارة هي الثقافة⁽¹⁶⁾ التي يتحرك في نطاقها الإنسان المتحضر فإن التنمية الثقافية غايتها الوصول إلى الإبداع الحضاري .

وفي هذا يقول ابن خلدون : «إن العلوم تكثر حيث العمران وتعظم الحضارة والسبب في ذلك كما قدمناه من جملة الصنائع وقد كنا قدما أن الصنائع إنما تكثر في الأمصار وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة»⁽¹⁷⁾ وضرب ابن خلدون مثلاً لما ذكره بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة لما كثر عمرانها واستوت فيها الحضارة كيف زخرت فيها بحار العلم وتفننتوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم واستنباط المسائل والفنون حتى أربوا على المتقدمين وفاتوا المتأخرين ثم انتقل العلم إلى القاهرة لما أن عمرانها مستبحر وحضارتها مستحكمة منذ آلاف من السنين فاستحكمت فيها الصنائع وتفننت ومن جملتها تعليم العالم»⁽¹⁸⁾ .

الثقافتان العربية والإفريقية متوافقتان أم متباينتان؟ ودور الجامعات في بيان ذلك :

1- حتى تستطيع التنمية الثقافية أن تحقق أهدافها وحتى تتمكن الجامعات العربية والإفريقية من القيام بدورها في هذا السبيل ، فإنها تحتاج إلى أرض صلبة مشتركة تقف عليها ، ويتجلى دور الجامعات المذكورة في الإجابة على هذا السؤال بعد الاطلاع على تاريخ الثقافة الإفريقية قديماً وحديثاً وإصدار ذلك في نشرات علمية لطلبة الجامعات العربية والإفريقية والطبقات المثقفة الأخرى . مع ما تقوم به الأقسام المتخصصة في الجامعات المذكورة من تدريس مساقات علمية بهذا الشأن ، وقد طالب كثير من العلماء المهتمين بالثقافة الإفريقية إعادة كتابة تاريخ

(16) الثقافة والحضارة تدلان على مفاهيم واحدة متلازمة في الجانبين الروحي والمادي وعمد بعض العلماء إلى الفصل بينهما إلا أنني أرجح قول من قال ان الثقافة والحضارة متلازمان - الإسلام والحضارة د . محمد محمد حسين . ص 8 .

(17) المقدمة ، ص 434 .

(18) المرجع السابق ، ص 434 .

الثقافة الإفريقية كتجربة مرت بها شعوب إفريقيا⁽¹⁹⁾، والذي يستطيع أن يعيد صياغة تاريخ الثقافة الإفريقية، هم علماء إفريقيا المعاصرون وجامعاتهم تستطيع مساعدتهم في ذلك.

ولقد ظهرت الدراسات الحديثة حول هذا الموضوع لتتفي عن إفريقيا أنها كانت قارة بلا ثقافة، وأكدت أن حضارة الغرب قد تأثرت بالثقافة الإفريقية حتى أن من العلماء الأوروبيين من أخذ يصحح مؤلفاته بناء على ما ظهر من معلومات ودراسات جديدة.

2 - ثقافة إفريقيا القديمة تعود إلى حضارات عالمية قديمة رغم التصورات السابقة عنها بأنها مجرد أساطير وخرافات وأعمال سحر وأنها ثقافة رمزية باصطلاحاتها وعبادتها الوثنية (الفودو، تؤمن بالآلهة متعددة والدابالا، وأجوى، وزاكا، وأجون، وأروزو، وجويدي أي آلهة الخصوبة، والبحار، والرعد والحديد والنار، والحرب، والجمال والموت) ومقدساتها وقرابينها واحتفالاتها مجرد طقوس.

ولغاتها التي تعد بالآلاف وبعضهم قال بالآلاف تقسم إلى مجموعات⁽²⁰⁾:

- مجموعة اللغات السامية كالعربية والأمهرية.

- مجموعة اللغات الحامية في شمال غرب إفريقيا وشرقها.

- مجموعة اللغات الزنجية وهي تشمل عدة مجاميع منها لغة البانتو بلهجات عدة.

- مجموعة لغات النيلوتين في جنوب السودان النيلي.

واللغات التي يمكن كتابتها في إفريقية: العربية، الأمهرية السواحلية،

(19) أحد المطالبين، رئيس جامعة إبادان في نيجيريا في مؤتمر أكراسنة 1962 م من كتاب الإنسان عرض للثقافة الإفريقية ص 6. لجنهاينز جون. ترجمة عبد الرحمن صالح. الدار القومية القاهرة 1965.

(20) الجغرافية السياسية لإفريقية، د. فيليب رفل، ص 209 - مكتبة النهضة - القاهرة 1966 م وإفريقيا الأرض أ. ج عبد الفتاح، ص 160.

الهووسة وكوا والأكان وإيوي واليوروبا وغيرها. وعلل بعضهم عدم حاجة اللغات الإفريقية إلى أحرف الهجاء باعتمادهم على لغة الطبول التي تخاطب الأذن مباشرة، إضافة إلى اللغات الأوروبية الإنكليزية، الفرنسية والبرتغالية والإسبانية.

وفلسفتها: (مونتو وكتتوهانتو وكونتو) أي الإنسان والشيء والزمان والمكان والخاصية) وكل شيء يرجع لها في ثقافتهم وعقيدتهم عن الخالق والموت والحياة والبعث والدين والأخلاق تكاد تكون خاصة بهم.

وكذلك آدابها وشعرها وفنها وعمارتها.

وتبين أن تلك الحضارات القديمة هي حضارات متميزة لها طابعها الخاص فقد كان لها شعوب مثقفة انضوت في لواء العديد من الممالك والإمبراطوريات التي ظهرت واختفت، وبعض تلك الممالك حكمت وأنشأت المسالك والممرات عبر القارة من الشمال إلى الوسط ومن الغرب إلى الشرق، وكانت على درجة كبيرة من الثراء وملكت ثروات من الذهب والمجوهرات، وأنشأت الجيوش المحاربة التي كانت تعتبر من أقوى الجيوش في زمانها، بلغ تعداد أحدها ما يقارب ربع المليون، كانوا مسلحين بأقوى الأسلحة، بل كان ذلك الجيش يشبه الجيوش الأوروبية في العصور الوسطى يتدرع فرسانه بالزرد وبالدروع الحديدية، كما تدرع الخيول فيه بدروع قوية تحميها في المعارك⁽²¹⁾.

وعرف أيضاً عن تلك الحضارات تفاصيل مذهشة عن مستوى الفنون الإفريقية التي اعتمدت الخشب والعاج والأبنوس والنحاس والبرونز، وكانت على درجة فنية تشكيلية راقية من ناحية الصب واتقان الصنع، وأن بعض الممالك بنت القصور والبيوت والقلاع والمعابد من كتل الجرانيت الضخمة وظهرت الآثار الدالة على وجود أكثر من مدينة إفريقية كلها بنيت من الجرانيت، وظهرت فيها فنون الصناعات والحرف وصناعة الأواني الخزفية والسيراميك بطريقة دقيقة متناهية، وازدهرت فيها أشغال التحف، إضافة لمصنوعاتهم التقليدية والمناجل والمناشير التي ساهمت في فنونهم المعمارية. ومن تلك الممالك مملكة كوش وإمبراطورية

(21) الإسلام في ممالك وإمبراطوريات إفريقيا، ص 9.

بنين ومملكة إيفي⁽²²⁾، ودلت الاكتشافات الحديثة أن بعض الرسوم الصخرية فيها قورنت برسوم اكتشفت في جنوب غرب أوروبا فتبين وجود تشابه بينهما رغم مرور آلاف السنين وبعض هذه الفنون تعرض في متاحف الآثار في كثير من الدول المتقدمة⁽²³⁾.

3- الإنسان القديم اكتشفت آثاره في الحبشة وكينيا سنة 1959 م، والذي كان يعيش في إفريقيا حياة حضارية قبل أكثر من مليوني سنة وأطلق عليه (الإنسان الماهر) ثم الإنسان الواقف، وفي عام 1961 عشر على بعض الأدوات التي كان يستعملها هذا الإنسان في حياته أي أن إفريقيا هي مهد ثقافة الإنسان البشري.

4- الاتصال العربي بإفريقيا قديم قدم التاريخ واتخذ أشكالاً متعددة، إلا أن الاتصال الحقيقي بينهما بدأ مع بداية انتشار ثقافة الإسلام ذات الروح العالمية. والحبشة هي أول دولة تستقبل اللاجئين إليها من الإرهاب والاضطهاد الفكري من قبل قريش في مكة، وهذا يعني أن الحبشة كان عندها حرية دينية وفكرية وقوانينها تسمح باللجوء السياسي إليها حيث رفضت تسليمهم أو طردهم من بلادها، واتخذت الثقافة الإسلامية مسارها السلمي حتى وصلت إلى قلب القارة الكبرى، وأخذت الثقافة الإسلامية تؤثر في الثقافة الإفريقية حيث تأثرت اللغات الإفريقية بالعربية وقواعدها النحوية والصرف وأوزان الشعر. ومن اللغات التي تأثرت الهوسية والسواحلية الأولى، لغة التخاطب في جميع غرب إفريقيا والثانية في شرقها والمناطق الساحلية. وتفاعلت الثقافة العربية والإفريقية معاً حتى غلب الطابع الإسلامي عليها لأسباب عديدة أهمها: -

- الثقافة الإسلامية تتسم بصفات وخصائص إنسانية فريدة نظرت للإفريقي كإنسان لا فرق بين مسيحي أو وثني أو يهودي.

(22) مملكة كوش، ظهرت في بلاد النوبة سنة 157 هـ. وبين هي إمبراطورية المستعمرات والغابات، وإيفي هي عاصمة قبائل اليوروبا بنيجيريا. المرجع السابق، ص 35، 99، 101 بتصرف. والجغرافية السياسية الإفريقية ص 209.

(23) الإسلام في ممالك وإمبراطوريات إفريقيا، ص 20.

- الثقافة الإسلامية لم تهدد الثقافة الوطنية الإفريقية بالزوال ولم تطمس معالمها.

- سريان الذوق الفني من قبل العرب لم يهدد كيان الفنون الإفريقية. ويؤكد ذلك إقبال الأفارقة على الفنون الإسلامية المعمارية التي تأسلت في الشمال وسرت منه إلى الغرب والجنوب⁽²⁴⁾.

ولم يقتصر هذا على الفنون المعمارية، بل امتد إلى الأنغام والأصوات في غناء القبائل وإيقاعاتهم التي غلب عليها التهذيب الملطف للذوق والشعور.

وظهرت الممالك الإسلامية في إفريقيا (مملكة غانا وامبراطورية مالي، الذي قال عنها وصاحب مسالك الأبصار في ممالك الأمصار: فضل الله العمري، الذي عمل في خدمة السلطان الناصر قلاوون: إنها أي امبراطورية مالي أصبحت مركزاً للعلم والتدريس، وكانت جامعتها (سنقرة) في مدينة تمبوكتو ذات شهرة عالمية حيث كان يتوافد إليها الطلبة من شتى أنحاء إفريقيا والبلاد العربية⁽²⁵⁾.

وقد زارها الرحالة العربي ابن بطوطة في عهد الامبراطور موسى المتوفى سنة 1337 م الذي بلغت شهرته الآفاق، ووصف ابن بطوطة حياة الناس في تلك الإمبراطورية ونظافتهم الشديدة وحسن مظهرهم ورغبتهم العارمة في التعلم والتعليم وإرسال أولادهم إلى المدارس وحلقات العلم، واستقرار الأمن فيها، وكيف أن الأهالي والأجانب يعيشون في أمان تام، ولم يكن فيها لصوص ولا أشرار، يهددون الناس، وفي مدينة جيني في مملكة الصونفاي بلغ عدد طلبة جامعتها أكثر من ألف طالب، وطلبة الطب فيها كانوا يقومون بعمليات جراحية ناجحة للمرضى⁽²⁶⁾.

وامبراطور مالي موسى قام بأداء فريضة الحج سنة 1324 مع حاشية كبيرة

(24) موسوعة العقاد، م 5، ص 311/ مقتبس من كتاب الاستمرار والتغير في الثقافات الإفريقية. مطبوعات جامعة شيكاغو.

(25) الحضارة الإفريقية، ص 51، 55 بتصرف. والممالك الإسلامية 75.

(26) المرجع السابق، ص 84.

أدهشت العرب لكرمهم وإحسانهم، وكذلك فعل أسكيا محمد سنة 1495 م حيث أحاط به موكب عظيم، كما صرف هذا الامبراطور مئة ألف قطعة ذهبية للزكاة ولإنشاء مراكز الإحسان في مكة.

وقد ذاع خبر رحلة الامبراطور إلى مكة لكثرة البذخ والإنفاق غير المألوف فيها وأصبحت مصدراً للعديد من القصص والأوصاف التي دبت عن هذا الامبراطور وكان سلطان مالي هو أحد سلاطين الكرة الأرضية الأربعة في زمانه.

وهناك ممالك وامبراطوريات إسلامية عديدة ظهرت جنوب الصحراء تشير إلى ثقافة وحضارة عظيمة باعتراف الأوروبيين أنفسهم وسجل البلجيكيون التأثيرات الحضارية العربية في الكونغو وحمل رحالة سويدي زار الكونغو سنة 1886، نفس المشاعر وأشاد رحالة أمريكي (هنري ستانلي) بالمساعدات العربية لدى دخوله بحيرة تنجانيقا سنة 1871 م.

والمستكشف الإنكليزي لفنجستون هو أكثرهم تقديراً للدور الثقافي العربي في إفريقيا، وذكر «الإدريسي» الجغرافي في كتابه نزعة المشتاق أن الوجود العربي الإسلامي في إفريقيا قديم قدم التاريخ وعزز كلامه بخريطة جغرافية موثقة⁽²⁷⁾.

5 - الثقافة الأوروبية بعد تغلغلها في إفريقيا أرادت مسح الثقافة الإفريقية وكادت أن تمحو معالمها جميعاً. ففي غمرة الحماس للثقافة الأوروبية، قررت حكومة هايتي، تحريم عبادة الفودو ثم اتبعت طوقاً أكثر قسوة مع اتباعها وحرقت معابدها وتحطيم الأواني المقدسة فيها، ومارست الثقافة الأوروبية الوصاية على ثقافة إفريقية وآدابها وفنونها وقضت على رموز الثقافة الإفريقية القديمة منها والإسلامية الجديدة وعطلت كتابة اللغات الإفريقية التي كانت تكتب بالحروف العربية وأمرت باستبدالها بالحروف اللاتينية. وقد تم تكريس هذا الاتجاه عالمياً تحت إشراف اليونسكو⁽²⁸⁾، وفي مؤتمر عقد في دكار أواسط الستينات كانت

(27) المرجع السابق، ص 75 وكتاب إفريقيا في التاريخ المعاصر، للدكتور رأفت غنيمي ص 297 وما بعده.

(28) العرب وإفريقيا، ص 500 وكتاب الإنسان، ص 53 بتصرف.

خطوة حاسمة تم فيها فصل الأفارقة رسمياً عن تراثهم المكتوب بالعربية فكأنما أصبحت إفريقيا التي استبدلت حروفها من غير ذاكرة.

وتم وضع المعاجم والقواميس باللغة الأوروبية واستبدلت المدارس الإفريقية لغاتها الرسمية الأولى باللغات الأجنبية، أما اللغات الأصلية ذات الأحرف العربية فقد طواها الزمن.

6 - هناك دعوات تحريضية ضد العرب في إفريقيا من قبل أعداء الإنسانية وعلى الجامعات أن تتصدى لها بحزم وبأدلة تاريخية وعلمية ومن ذلك ما ذهب إليه دستان واي في مؤلفه العلاقات العربية الإفريقية⁽²⁹⁾.

أما الكتاب المنصفون فيرون فضل ثقافة الإسلام على العالم أجمع وإفريقيا بالذات⁽³⁰⁾ ويمكننا الآن أن نقول بأن أي تباين بين الثقافتين العربية والإفريقية هو تباين عارض غير أصيل، وأن الأصل فيهما التوافق ودور الجامعات هو إثبات ذلك من خلال التنمية الثقافية.

مقومات الثقافة ودور الجامعات في تنميتها

حيث أن الثقافة تركز على جملة عناصر أو مقومات تتفاوت فيما بينها من حيث التأثير، إلا أنها تتميز بسميزات واحدة من حيث كمال تصورها للإنسان والحياة ومن حيث وحدتها وترابطها وبثها للروح الإنسانية في العمل والسلوك في السلم أو في الحرب في الشدة والرخاء، ذلك أن الثقافة إيجابية في دعواتها وأخلاقية في وسائلها.

وبناء على ما تقدم من توافق الثقافتين العربية والإفريقية وحيث أنه قد ثبت في الماضي قدرة الثقافة العربية الإسلامية إنشاء حضارة كبرى، ومهما قيل عن الثقافة الإسلامية من قبل خصومها، إلا أن مقومات ثقافتها هي أكثر رحمة وعدالة بالإنسانية، وأنها تتناسب مع حياة الإنسان في كل حالاته وظروفه.

(29) ص 2، نقلاً عن العرب وإفريقيا، ص 73.

(30) سيراليون. كريستوفر فايف نقلاً عن موسوعة العقاد ج 5، ص 38 بتصرف.

ومقومات الثقافة التي ينبغي على الجامعات إحيائها وتنميتها هي :

أولاً : القرآن الكريم والسنة النبوية :

يتجلى دور الجامعات في التنمية الثقافية في إحياء ما في كتاب الله تعالى وسنة نبيه من مناهج متكاملة لتحقيق التنمية الثقافية عن طريق الإنسان وبيان مكانة هذا الإنسان في الكون والحياة كالتالي :-

1 - مواد الثقافة التي تدرسها الجامعات في مختلف أقسامها يستطيع الأساتذة المختصون سواء كان في محاضرات خاصة أم محاضرات وندوات عامة تقيمها الجامعات ، أو عن طريق أجهزة الإعلام أو الصحافة أو التأليف ، أن يبينوا كيف يحمل القرآن الإنسان عموماً بناء الحضارة وما هي عناصر الحضارة وبيان منهج الحضارة في القرآن . وطبيعة الحياة الإنسانية في القرآن وصور من الآثار الحضارية ، ووظيفة المعرفة وماهيتها ، والقرآن والسنة يبينان السبيل لانبعاث حضارة جديدة واستخدام الطاقات التربوية والعلمية والمعارف الإنسانية وأصول الثقافات السليمة على أساس متناسق والاستفادة من تجارب الأمم الماضية⁽³¹⁾ .

إن القرآن والسنة يقدمان المقياس الحضاري الجديد لإفريقيا والعالم العربي . والتنمية الثقافية تفردنا إلى الاستقلال التام عن التبعية للحضارة الغربية المعاصرة ، والمطلوب من التنمية الثقافية الخروج من دائرة سير الحضارة المادية المعاصرة والسلاح الوحيد لذلك هو العودة لمناهج القرآن الكريم وسنة النبي محمد ﷺ .

إذا استطاعت التنمية الثقافية القيام بذلك ، فتكون قد حققت منعطفاً كبيراً في تاريخ الإنسانية المعاصر وحسبنا أن نسيطر ثقافياً على شعوبنا .

2 - إنني أرى أن مساق الثقافة الذي يدرس الآن لطلبة اتحاد الجامعات العربية والإفريقية لا يكفي لتحقيق التنمية الثقافية . وأقترح أن يكون مساق الثقافة

(31) هذه الفكرة مقتبسة من كتاب منهج الحضارة الإنسانية في القرآن للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي . دار الفكر - دمشق 1982 .

على مراحل (ثقافة 1)، (وثقافة 2)، (وثقافة 3)، على أن يكون مستوى مساق السنة الأولى غير مستوى مساق السنة الأخيرة بحيث يتم التركيز والتفاعل بين الطلبة وبين المقوم الأول وهو القرآن الكريم والسنة النبوية والمقومات الأخرى: اللغة، والتاريخ، والعلوم والمعارف والفنون لصبغ الطالب بصبغة ثقافية متميزة.

ولئن كانت المعارف والعلوم والفنون المختلفة في كليات الجامعات العربية والإفريقية تأخذ حيزاً كبيراً في التنمية الثقافية، إلا أنه ينبغي أن تنطبع جميع العلوم والمعارف والفنون بطابع ثقافتنا، وأن لا نخرج فيها عن المقوم الرئيسي للثقافة (القرآن والسنة).

كليات الآداب بأقسامها وكذلك العلوم والهندسة والطب والصيدلة والزراعة... ينبغي أن تساهم في التنمية الثقافية وتعنى في الوقت نفسه بتنمية شخصية الطالب بالإضافة إلى تنمية معرفته وتدريبه العلمي.

ولإحياء المقوم الأول للثقافة وبالتعاون بين الجامعات العربية والإفريقية وبمشاركة علمائها من الممكن إقامة «مواسم ثقافية» تكون بمثابة مهرجان ثقافي كبير في علوم القرآن والسنة، ومن خلال الموسم الثقافي يتم تنظيم الندوات والمحاضرات والمسابقات، ويمكن لأخوتنا من أهل الكتاب من النصارى وغيرهم الذين يعيشون في الدول العربية والإفريقية منذ مئات السنين، أن يشاركوهم «بكتابهم المقدس» إن شاءوا. لأن ثقافتنا تعلمنا أن الأنبياء أخوة والعقيدة لا يمكن الإكراه عليها، وأماكن العبادات لجميع الديانات محترمة، والاختلاف في الدين لا يحول دون حسن الخلق والثقافة، ولأن التفاضل بين البشر بمقدار ما يقدم المرء للإنسانية، وإن اختلف الناس في أديانهم فلهم أن يجادل بعضهم بعضاً في حدود الأدب والحجة والإقناع. وبهذه المناسبة فلنني أذكر بالوثيقة التي أصدرها الفاتيكان عام 1970 بعنوان:

(توجيهات لإقامة حوار بين المسيحيين والمسلمين) والوثيقة تنتقد مفاهيم المسيحيين الخاطئة عن المسلمين والروح العدائية الصريحة تجاههم وتدعو إلى حوار وتفاهم على قاعدة الإيمان بالله تعالى⁽³²⁾.

(32) القرآن والتوراة والإنجيل والعلم، لموريس بوكاي، ص 7.

ولتنمية ثقافة مشتركة بين المسلمين وغير المسلمين في العالم العربي وإفريقيا، فهناك مجموعة من المؤلفات أهمها كتاب (القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم للطبيب الفرنسي الجراح موريس بوكاي).

وكتاب محمد في الكتاب المقدس للبروفسور ديفيد بنجامين قسيس الكنيسة الكاثوليكية في (أورميا) بلاد فارس 1900 م.

أنصح المثقفين من الجهتين قراءة هذين الكتابين لما فيهما من فائدة كبرى تؤكد عظمة المقوم الأول للثقافة.

وكذلك الكتب الجديدة التي كتبها الفيلسوف الفرنسي روجيه جارودي الذي اعتنق الإسلام بعد أن قرأ القرآن وقارن ما جاء به وبما قرأه في التوراة والإنجيل ومن هذه الكتب (الإسلام والغرب).

وكتاب (لميشيل ليلون) وهو بعنوان (ما شاء الله). يدافع فيه عن ثقافة المسلمين.

3 - وحيث أن الثقافة هي السلوك، فدور الجامعات هو ترجمة السلوك إلى الواقع العملي بين طلبة الجامعات، فالثقافة تعلم الاحترام والإجلال، وأن لا يتعرض أحد لأحد بسبب معتقده بسوء، وأن يكون معه حسن المعاملة، رقيق الجانب لين القول، يحسن جواره ويقبل ضيافته، وأن لا يجار عليه بسبب معتقده بحكم أو ينقص حقه. وواجبه، وأن تصان كرامته وحياته ومستقبله وبغير هذا لا تتم التنمية الثقافية بين الأفراد. وإذا لم يتم ربط التنمية الثقافية بالقرآن والسنة فسيكون الحال كمن ألقى رجلاً في الهواء وتركه معلقاً بين السماء والأرض أو كمن نزع جلده عن جسده وترك بلا دواء.

وأود أن أشير هنا إلى ما تقوم به لجان إحياء التراث من فتح مكاتب لها في العديد من الدول الإفريقية لنشر الثقافة الإسلامية وتحفيظ القرآن ونشر الوعي بين الناس، وتستطيع الجامعات القيام بذلك أيضاً.

ثانياً: اللغة العربية:

اللغة أياً كانت هي إحدى المقومات الأساسية للتنمية الثقافية وهي وسيلة التفاهم والتخاطب والتعارف وهي الأداة لنقل الأفكار والعلوم والفنون. ويتجلى دور الجامعات هنا في إبراز قيمة اللغة العربية في التنمية الثقافية وذلك:

1- اللغة هي المشكاة المباشرة التي نفذ من خلالها إلى التنمية الثقافية ولأن اللغة تحتل هذه المرتبة في التنمية الثقافية، فقد كانت محل هجوم المستشرقين والحاقدين من الذين راهنوا على تفتيت العالم العربي والإفريقي، خاصة والعالم الإسلامي عامة عن طريق محاربة اللغة العربية الفصحى والمناداة باستمرار للاستعاضة عنها بالعامية مع كتابة أحرفها بالحروف اللاتينية.

هذه الدعوات رغم عدم نجاحها في العالم العربي، إلا أنها نجحت في الأقطار الإفريقية التي كانت تكتب لغتها بالعربية أثناء الاستعمار الأوروبي لإفريقيا واستمر حتى الآن.

ففي كينيا رفضت السلطات البريطانية طلباً للناطقين بالعربية إضافة اللغة العربية إلى المدارس الابتدائية وأصدر الحاكم العام الإنكليزي يوني سنة 1911 أمراً بمنع تداول اللغة العربية في السنغال حتى في المحاكم الشرعية. بل أن بعضها سعى للتقليل من استخدام كلماتها كما فعلت تنزانيا عندما أعدت قاموس السواحلي بالإنكليزي.

وحتى يفقد الإفريقي ذاكرته عمد المستعمر إلى نقل جميع المخطوطات المكتوبة بالعربية من مكتبات زنجبار ومومبلسا وطومبوكتو إلى متاحفه في أوروبا.

ويؤسفني القول أن الصومال وهي عضو في الجامعة العربية قررت رسمياً كتابة اللغة الصومالية بالحرف اللاتيني، ولا يزال القرار ساري المفعول⁽³³⁾.

إن علاقة العرب بإفريقيا ليست حديثة، بل تمتد لفترة تزيد عن ألف سنة ثم أن الإنتاج الثقافي الإفريقي المكتوب كان بها وهو عبارة عن مخطوطات مبعثرة هنا

(33) العرب وإفريقيا 46، 47، 50، بتصرف.

وهناك تنتظر إخراجها إلى حيز الوجود لتبين دور الإفريقي في آداب وعلوم وفنون وتاريخ الثقافة العربية الإسلامية.

2- لا شك أن الجامعات العربية والإفريقية تهتم بتدريس علوم اللغة العربية وتنشئ الأقسام الخاصة لذلك إلا أن الدور الجامعي في المحافظة على المقوم الثاني للتنمية الثقافية أبعد من ذلك. ففي الجامعة يتعلم الطلبة النحو والصرف وتاريخ الأدب والشعر والنقد وعلم الأصوات والآداب المحلية والبلاغة وأثر اللغة العربية في اللغات الأخرى والتحديات التي واجهتها اللغة العربية بالدعوة إلى هدمها⁽³⁴⁾، ودور الجامعات هو مناصرة الأدباء والكتاب والعلماء الذين وقفوا يدافعون عن اللغة العربية كالعلامة مصطفى صادق الرافعي وأن تحيي ذكراهم وأعمالهم بصورة مستمرة.

وعليها كذلك أن تحول بين طلبتها وبين الوقوع في دعاوى ومزاعم دعاة هدم اللغة العربية المطالبين باستبدال أحرفها باللاتينية أو التأثير بهم كرفائيل نخلة وشكري خوري ومارون غصن وسلامة موسى وغيرهم

والتنمية الثقافية في اللغة هي أن تتكون «ملكة لغوية عند الطلبة وغير الطلبة في الجامعة وخارجها». ولا سبيل لذلك إلا بإحداث تغييرات جوهرية سلوكية في حياتنا وأجهزة إعلامنا.

والمؤسف أن الطلبة في العالم العربي يعانون ضعفاً ظاهراً في اللغة العربية، فكيف تتكون لديهم ملكات شعرية، وملكات نثرية، وملكات تعبيرية، وملكات خطابية، وملكة كتابة القصة والمسرحية والتمثيلية بوجود هذا الضعف؟ . . .

الحرب العراقية الإيرانية استمرت تسع سنوات. فأين شعراء هذه الحرب يصفون ويلاتها ودمارها وخرابها كما وصف زهير بن أبي سلمى الحرب الطاحنة بين عبس وذبيان وذكر ذلك في قصيدته المعروفة؟.

(34) لطفاً: انظر الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د. محمد محمد حسين وكتاب الفصحى لغة القرآن، د. أنور الجندي، وكتاب أساليب الغزو الفكري، د. علي جريشة وشريف الزبيق.

المعاناة التي يعيشها المواطن في حياته اليومية في الجامعات وغير الجامعات في شتى أنحاء العالم العربي والإفريقي وفي الضفة الغربية وقطاع غزة حيث أوشكت الانتفاضة أن تنهي السبتين. أين دواوين الشعر عن هذه الأوضاع في شتى عواصم العالم العربي؟.

ولو استعرضنا أحوال المجتمعات العربية الأولى لرأينا أن الصغار والكبار، الرجال والنساء، كانوا يقرضون الشعر في متدياتهم وجلساتهم. في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه دخلت امرأة على القاضي كعب بن سور تشكو زوجها قائلة:

يا أيها القاضي الحكيم رشده	ألهي خليلي عن فراشي سجده
زهده في مضجعي تعبده	نهاره وليله ما يرقده
ولست في أمر النساء أحمده	فاقض القضايا كعب لا تردده

فقال الزوج:

إني أمرؤ أذهلني ما قد نزل	في سورة النور في السبع الطول
زهديني في فرشها وفي الحجل	وفي كتاب الله تخويف جلل

فحنها في ذا على حسن العمل

فقال القاضي:

إن أحق القاضيين من عقل	ثم قضى بالحق جهداً وفصل
إن لها حقاً عليك يا بعل	نصيبها من أربع لمن عدل

فاعطها ذاك ودع عنك العلل⁽³⁵⁾.

وقصص كثيرة متشعبة تدل على وجود «ملكة لغوية» عندهم. قضية الشعر العمود، والشعر الحر على أساتذة الجامعات المتخصصين باللغة العربية والمهتمين بها أن يحسموا الصراع حولها لصالح القصيدة الأصيلة، ذلك لأن الشعر العربي أصبح حاله مشابهاً لحال الشعر الغربي حيث أنه فقد عنصر

(35) أخبار القضاة، ج 1 ص 277.

المعاناة الحققة في صناعة الجمال وفي تكاليف العمل الفني الجميل وهجر الشعراء
عشرات الأوزان الكاملة والمجزوءة وقنعوا بالنظم على أربعة بحور أو خمسة، فأين
ذهبت البقية؟ وأين موسيقى الشعر وأين هندسته؟

على المهتمين تدارك الأمر، فالأمر جلل.

لو فتحت صفحة أدبية في صحيفة أو مجلة، لما فهمت شيئاً مما يسمى
بالشعر الحر. لا ترى سوى طلاسّم والغازأ. أين حركات ومدارس النقد؟.

إن على الجامعات أن تبين كيف ضاع الثوب الأصيل للشعر العربي وما هي
الوسائل لإعادة مجد شعرنا ولغتنا وقواعدنا وجميع فروع آدابنا والوسائل العديدة،
فكما ذكرت في النقطة الماضية بضرورة إحياء مقومات الثقافة عن طريق المواسم
الثقافية، وبأن تعتمد بعض الجامعات إلى إقامة مواسمها الثقافية في نهاية العام أو
بدايته. والمطلوب هو أن تكون مواسم دائمة موزعة على مدن عديدة وليس في
جامعة العاصمة فحسب، وعلى الجامعات دعوة الشعراء والأدباء والرواة بصورة
مستمرة أيضاً وإبداء الاهتمام بإنتاجهم حتى تتكون عندهم روح التجديد والعطاء.

3- الخط العربي يمثل روعة الفن الإسلامي وبه يظهر جمال اللغة ودور
الجامعات هو إحياء فنون هذا الخط وجماله وشخصيته، وإذا لم تدارك الجامعات
العربية والإفريقية هذا الخط فإن مآل هذا الفن الاندثار.

المحاضرون والأساتذة في الجامعات والمدارس يشكون من واقع الخط
العربي الذي كان في فترة من الفترات ما يقارب المائة نوع وهو الآن لا يزيد عن
ثمانية أو ستة أنواع كالرقعة والنسخ والإجازة والفارسي والديواني.

المدارس لا تعلم الخطوط، والجامعات فيها مساق واحد في قسم اللغة
العربية لا ينطوي القدر المطلوب. أساتذة الخط أصبحوا نادرة في العالم العربي
وأفريقيا. الضفة الغربية المحتلة على سبيل المثال، ليس فيها سوى خبير واحد
تعتمد له الآن المحاكم الشرعية والنظامية، عمر هذا الخبير جاوز التسعين... في
فترة إغلاق الجامعة أخذت أتردد عليه لأستفيد من علومه وخبراته.

إنني أرى أن إهمال هذا الفن العظيم من قبل الجامعات هو إخلال بالثقافة

دور الجامعات العربية والإفريقية في التنمية الثقافية

وعلى إدارة الجامعات استقدام الخبراء والمختصين وفتح دورات في الجامعة للراغبين سواء من طلبة الجامعة أم من خارجها وتقديم الحوافز والجوائز وتنظيم المسابقات الدولية لهذا الفن.

أجهزة الاعلام المرئية والمسموعة تساهم في تدهور الخط العربي لأن برامج الأطفال مثلاً ليس فيها أي ذكر للخطوط، علماً بأن أحد برامج الأطفال شاهد الأطفال فيها غرفة دراسية وطلبت المعلمة من جميع الأطفال تقليد أصوات الحيوانات. وقام أحد الأطفال بتقليد صوت الحمام. . . .

والجامعات قادرة على إحياء هذا الفن كثقافة عامة لدى الجمهور بإقامة المعارض لهذا الفن وتشجيع الجمهور من التجار وأصحاب المحلات على كتابة لافتات محلاتهم بطريقة جمالية عن طريق أهل الخبرة وعدم كتابة أي لافتة بلغة أجنبية، ولا غرابة في ذلك، فحكومة بلجيكا تمنع كتابة أي لوحة بغير لغتها.

ويقول د. مصطفى بركات «إن ثقافة النساء البيئية ينقصها اتقان هذا الفن كما كانت النساء الأوائل - كامهات السلاطين مثل درة هانم أم السلطان محمود، وثناء الكاتبة - حتى يستطعن نقل هذا الفن لأبنهائهن»⁽³⁶⁾.

ويرى بعض العلماء أن مجامع اللغة العربية عليها أن تعمل هي الأخرى لوقف هذا التدهور.

4- مجامع اللغة العربية في العالم العربي لا يتم تنشيط أعمالها إلا عن طريق أساتذة الجامعات وأدائها. ومجامع اللغة العربية تقوم بدعم الطاقات اللغوية اللازمة للتنمية الثقافية، وعلى إدارة الجامعات التأكيد على التعاون الثقافي بين الجامعات والمجامع ومتابعة ذلك.

5- على الجامعات العربية والإفريقية تنظيم الندوات الشعرية والفكرية والأدبية والإعلان عن مسابقات لذلك تقدم فيها الجوائز لإحياء الملكات اللغوية. وأعتقد أن أكثر الجامعات تقوم بذلك، إلا أن الأمر يحتاج إلى تشجيع وعناية أكثر.

(36) جريدة القدس، 1989/9/26 بتصرف.

6- أن تعمل الجامعات العربية والإفريقية على وضع البرامج لتعريب التعليم الجامعي لديها مع مراعاة جانب اللغات الأجنبية كالإنكليزية والفرنسية.

وقد دعا مجلس وزراء الصحة العرب في اجتماعه بالخرطوم 1987 وكذلك اتحاد الأطباء العرب في القاهرة سنة 1988 م ونقابة الأطباء المصرية إلى ضرورة تعريب الطب الجامعي⁽³⁷⁾.

7- حتى يتمكن الطلبة من رفع مستوياتهم في اللغة العربية وحيث أن هؤلاء الطلبة عليهم اجتياز مواد الثقافة المقررة عليهم أقترح أن يقوم مدرس الثقافة بقراءة بعض فصول ما جاء في المؤلفات التالية :-

(أ) أدب الكاتب لابن قتيبة.

(ب) كتاب الكامل للمبرد.

(ج) كتاب البيان والتبيين للجاحظ.

(د) كتاب النوادر لأبي علي الفالي.

لطلبتهم ومناقشتهم بها حيث أن ابن خلدون العلامة الكبير يعتبر أن أصول الآداب الشعرية والنثرية وأساليب العرب ومناحيهم اللغوية متوفرة في هذه الكتب.

وقد يتخرج المهندس والطبيب والحقوقي والفني وهو لا يكاد يسمع بهذه الأسماء.

8- أقسام الترجمة واللغات في الجامعة تتولى مهمة نقل الثقافة والمعرفة بين العالم العربي وإفريقيا من جهة ودول العالم المتحضر من جهة أخرى وعليها أن تنقل ما يقوّي تمسكنا بثقافتنا ويزيد ارتباطنا بها، لا أن نترجم كل ما هب ودب. إن ترجمة مؤلفاتهم وعلمومهم في مجالات الذرة والطب والهندسة والزراعة والثروات المعدنية وغيرها ينبغي أن تشكل حافزاً لعلماء العرب وإفريقيا أن يصلوا بها إلى أعلى درجات التقدم الحضاري.

(37) جريدة النور، ص 1409/1/20 هـ.

أما ترجمة آدابهم ونظرياتهم الاجتماعية والتربوية والأخلاقية فينبغي أن تكون ترجمة مقيدة بضوابط ثقافتنا، فلا يترجم إلا النافع الذي ثبت صلاحه للحياة الفكرية والاجتماعية.

وغير ذلك من الأدب والقصص والفنون الجنسية المبتذلة الرخيصة فعلى جامعاتنا أن تربي أبنائها على الترفع عنها لأنها ليست من ثقافتنا.

ثالثاً: التاريخ:

التاريخ ميدان شاسع مليء بالأحداث والمعطيات الثقافية والعلمية والتنمية الثقافية لا تفي بغرضها إذا لم تقم الجامعات العربية والإفريقية في فهم دورها في صياغة هذا المقوم المليء بالأخبار والذكريات والمعالم من حيث امتلاؤه بروائع الثقافة وعجائبها. العرب والأفارقة كانوا ذوي تاريخ عظيم مجيد يزخر بالأمجاد والقيم والمعاني، وذلك ما يشكل رصيذاً ضخماً من المعلومات والمعارف التي تنمو به الثقافة. ودور الجامعات في تنمية هذا المقوم يتم كما يلي:

1- ربط الحاضر بالماضي والمستقبل ولا ينجح بالقيام به سوى الجامعات لأن الفائدة النظرية لتعميم الثقافة التاريخية الإسلامية مرتبطة بالممارسة العملية واستلهاهم النظريات وأخذ العبرة من تاريخها وتاريخ الأمم السابقة.

2- الجامعات تصنع تاريخاً وتصصح المفاهيم الخاطئة التي نشأت عن ممارسات تاريخية غير صحيحة من خلال تنميتها التاريخية الثقافية.

3- التنمية الثقافية المرجوة من هذا المقوم هي إحياء ثقافة عامة بكيفية انحصار الحضارة وتقديمها، وكيف تعيش الدول وتنهار، وكيف تصحو الشعوب من غفوتها؟.

ذلك أن سنن الله تعالى لا تتبدل ولا تتغير في البشر جميعاً. والمراد هو فهم المغزى الأخلاقي للتاريخ واتجاهات الأحداث فيه ومسارها الناطق المعبر بلسان الحال. وعلى العاملين في أقسام التاريخ الاهتمام بربط الحوادث والوقائع خصوصاً في تاريخنا العربي والإفريقي بأسبابها وعللها المعنوية والأخلاقية وينبغي كشف

الدعوات العنصرية والفئوية التي ظهرت عبر التاريخ .

وكل تفسير جنسي أو وجودي أو عنصري أو مادي للتاريخ غير مقبول لأنه يؤدي إلى تعطيل عجلة التنمية الثقافية في بلادنا .

4 - على القائمين بالتنمية الثقافية رسم خطوط عامة لطلبتهم والفئات المثقفة في مجتمعاتهم عند دراسة التاريخ حتى لا يقعوا في حبال المستشرقين الذين اعتمدوا الروايات المكذوبة غير الثقة ولم يرجعوا فيما رويوا عنهم إلى أئمة الجرح والتعديل من العلماء لمعرفة صدق الرواية .

ولقد اعتمد المستشرقون وتلاميذهم على أحداث تافهة ضخموها في الوقت الذي تراهم يردون الأخبار الصادقة ويغفلونها والشواهد على ذلك كثيرة .

5 - حيث أن الجامعات العربية والإفريقية تقع في بلاد تعتبر مهد الحضارة الإنسانية فدور الجامعات في تنمية ثقافة طلبتها أولاً عن طريق تنظيم الرحلات محلياً لهم إلى المواقع الأثرية والحضارية، وتنظيم وتبادل الرحلات خارج حدود الجامعات أي بين الدول العربية والإفريقية واذكر هنا ما تقوم به جامعة النجاح الوطنية كبرى جامعات الضفة الغربية، حيث أن الجامعة تقدم الدعم المادي للرحلات العلمية بالمساهمة في نفقاتها ومصاريفها وأقسام الجامعة تشرف على رحلات الطلبة العلمية .

ومن هذه الأقسام قسم الدراسات الإسلامية وذلك لترسيخ التنمية الثقافية لطلبة مساق الثقافة الإسلامية حيث يقوم برحلات علمية إلى مواقع هامة في تاريخ الإسلام كمواقع معركة حطين وعين جالوت ومعركة اليرموك ومعركة أجنادين وهذه معارك فاصلة في تاريخ الإسلام .

وزيارة تلك المواقع تعطي الطالب انطباعاً وشعوراً بأنه جزء من تاريخ الإسلام وإن عليه أن يجدد هذا التاريخ .

وزيارة الأقصى في القدس وقببها وآثارها القديمة ومسجد عمر تذكره بفتح عمر رضي الله عنه وتسامحه الديني لأبنائها حيث أبى أن يصلي في كنيسها الكبرى

دور الجامعات العربية والإفريقية في التنمية الثقافية

القيامة وتذكر الطالب بعلاقات الأخوة مع النصارى حينما يزور الطالب كنيسة المهدي في بيت لحم . فيرى المكان الذي ولد فيه المسيح عليه السلام ويرى مدينة الخليل ويعتبر ما حل في قرى سدوم وقمم وعمرة حيث خسف الله بهم الأرض (البحر الميت) لشذوذهم الجنسي ويزور قصر هشام بن عبد الملك ويشاهد فنون العمارة الإسلامية وروعتها وهكذا . . . ويزور مقر إحدى الأقليات العربية التي تعتنق الديانة الموسوية حيث تصف نفسها بذلك - وهي الطائفة السامرية بمدينة نابلس ، ويشاهد كتابها المقدس الذي حافظت عليه منذ أكثر من ألفي عام ، فيتذكر الطالب سماحة الإسلام بعدم إكراه أحد على اعتناق دينه .

6 - على أقسام التاريخ والآثار والجغرافيا أن تتولى مهمة كشف المعالم الحضارية في العالم العربي وإفريقيا ، وأنني أدعو إلى تعاون الجامعات العربية وإفريقية بهذا الشأن ، وأذكر أنه عندما كانت البلاد العربية وإفريقيا تحت نير الاستعمار كانت جامعات أوروبا ودوائره المختصة مهتمة بما في العالم العربي وإفريقيا من وثائق ومخطوطات وتحف وتم نقل كنوزنا الثقافية إلى متاحف أوروبا وخزائنها .

وأكبر مثال على ذلك اللقائف الفلسطينية التي اكتشفت 1947 م في منطقة البحر الميت بمنطقة خربة قمران حيث عثر عليها بعض الرعاة في جرار فخارية وقاموا ببيعها إلى أحد تجار الآثار . ووصلت بعض اللقائف إلى مدير الجامعة العبرية الدكتور سونيك الذي نشط لجمع بقاياها . وعرف فيما بعد أن بعض اللقائف عرضت للبيع في نيويورك 1955 م وأن الذي قام بشرائها ييجال يادين رئيس الأركان الإسرائيلي بمبلغ ربع مليون دولار . واهتم بعض الأمريكيين العاملين في معهد دراسات الشرق الأوسط بتلك الوثائق فسارعوا إلى تصوير ما وقع تحت أيديهم وأرسلوه إلى الولايات المتحدة الأمريكية مما أثار الاهتمام بها . وهناك أعلن عالم الآثار (أولبرايت) أن هذه اللقائف من أعظم الاكتشافات في العصر الحديث . وقامت الحكومة الأردنية بعد الانتباه لهذا الموضوع بالبحث والتنقيب في نفس المنطقة فعثرت على أعداد هائلة من اللقائف الجلدية وتعرضت اللقائف إلى محاولات للاستيلاء عليها لإرسالها للجامعات الأوروبية وتم إيداع اللقائف في

المتحف الفلسطيني في مطلع الستينات.

وفي يوم 6 حزيران سنة 1967 ثاني أيام الحرب اتجهت سيارة مدنية كانت تقل عدداً من الباحثين الإسرائيليين بحراسة قوات الجيش إلى المتحف الفلسطيني في القدس واستولت على جميع اللقائف الجلدية، وبذلك تكون إسرائيل عندها أكبر مجموعة تاريخية لهذه اللقائف.

وحتى يومنا هذا والمخطوطات ماثار جدل ونزاع واسع بين علماء الغرب ففي 1989/8/23 عقد في جامعة جرونيغن شمال هولندا مؤتمر خاص بمخطوطات البحر الميت حضره علماء من عدة جامعات أجنبية تبادلوا الاتهامات بسبب التأخر في كشف فحواها⁽³⁸⁾.

وليس الأمر أمر المخطوطات المذكورة فحسب، بل أن مدن السوق الأوروبية تشهد عمليات بيع هامة للمتحف والذخائر العربية الإسلامية، وأرى من واجب الجامعات العربية والإفريقية أن تخاطب حكوماتها لشراء هذه المخطوطات والمتحف الفنية مهما بلغت أثمانها لأنها هي الشاهد الحقيقي على ثقافتهم وما بلغته من تطور وتقدم. وقبل أشهر أقيم في مدينة برلين الغربية (مهرجان آفاق 1989 م) وعرضت فيه مجموعات من مخطوطات وكتب العلماء والمؤلفين العرب باللغة العربية تتناول مختلف ميادين علوم الفلك والقواعد والنحو الطب والعلوم الطبيعية. هذه المخطوطات لكبار علماء المسلمين والعرب منذ ألف عام ونيف.

كما عرضت لوحات لفنانين أوروبيين توحى رسوماتها بتأثرهم بالفنون الإسلامية كالرسم الألماني (دورد) والفنان الإيطالي (بللين).

7 - أولت جامعة النجاح الوطنية منذ تأسيسها مسألة المخطوطات والوثائق أهمية خاصة فطلبت بوساطة الصحافة المحلية من الجمهور التعاون معها بشأن الحفاظ على أية مخطوطات أو وثيقة أثرية وذلك لايداعها لدى الجامعات لتقوم بحفظها.

وتأكيداً لدور الجامعات في المحافظة على التراث والكشف عن معالمه

(38) مجلة العربي، مايو 1986، وجريدة القدس، 1989/8/28.

الأثرية، قامت جامعة اليرموك بالأردن باكتشاف مدينة أثرية شمال الأردن تدل على وجود حضارة عظيمة لما تضمّنته أراضيها من أشكال ورسومات فسيفسائية متنوعة ورسومات نباتية وحيوانية، ووُجِدَ فيها مخازن للحبوب بأشكال هندسية رائعة⁽³⁹⁾ وأقسام التاريخ والجغرافيا بصورة خاصة والأقسام التربوية والاجتماعية والعلمية وضمن مساق خدمة المجتمع الذي تدرسه الجامعات ترتب على أساتذتها وطلبتها تثقيف الجمهور بأهمية مدنيهم وما يلحقها من أسوار تاريخية وأزقة ومساجد ومآذن ومنابر وكنائس وأحياء وأسواق مسقوفة وقلاع وخرائب وأبراج وحمامات قديمة ومرافق عامة.

وتوعية الجمهور تتم بطرق عديدة وبوسائل متنوعة للمحافظة على ما لديهم في بيوتهم من خطوط وكتابات حتى لا يقوموا بتدميرها لجهلهم بها كما فعل أمام مسجد جزائري بمنبر مسجده الأثري بمدينة شرشال قبل أسبوعين. وعلى الجامعات أن تتعاون مع الدوائر المختصة لحماية الصناعات التقليدية والمتشرة في العواصم العربية والإفريقية وتشجيع أصحابها بإقامة المعارض لهم في ساحات الجامعات.

والصناعات الوطنية مرتبطة بالأزياء والتقاليد والفنون الشعبية وثقافتنا تحتّم علينا المحافظة عليها لأنها جزء من تاريخنا.

والعالم الغربي يبدى اهتماماً بثقافتنا وبكل ما يتصل بحياتنا العربية والإفريقية قديماً وحديثاً وليس أدل على ذلك من قيام مجموعة دول أجنبية وبالتعاون مع اليونسكو برصد أكثر من مائة مليون دولار لإعادة بناء مكتبة الإسكندرية التي أحرقت قبل ألفي عام وسوف تحوي المكتبة كل ما أنتجه العقل البشري من شتى الحضارات واللغات⁽⁴⁰⁾.

رابعاً: العلوم والمعارف والفنون:

المقوم الرابع من مقومات الثقافة المراد تنميتها هي العلوم والمعارف

(39) التلفزيون الأردني، 1989/9/15.

(40) جريدة القدس، 1989/9/26.

والفنون. ودور الجامعات العربية والإفريقية في تنمية هذا المقوم:

1- قيام كليات وأقسام الجامعة العلمية بتثقيف مجتمعاتها ثقافة عامة تدرك من خلالها ما يجري حولها من ظواهر كونية وتغيرات جوية. وحيث أن الحديث اليوم يتركز على قضايا البيئة والتلوث والأمراض الجنسية. فدور الجامعات العربية والإفريقية هو بناء الإنسان العربي والإفريقي ليكون سلوكه متناسباً مع سلامة حياته وبيئته. الشعب الياباني مثلاً يستعمل في تناول طعامه سنوياً مليارات هائلة من الملاعق الخشبية ثم يقذف بها إلى صناديق القمامة. هذا السلوك يحتاج إلى ثقافة لتغييره ذلك أن الخشب يتم استيراده من البرازيل، والبرازيل تقوم بقطعه من غابات الأمازون ونتيجة لهذا القطع وعدم المحافظة على الغابات ظهرت فجوة كبيرة في طبقة الأوزون في الجو واتساع هذه الفجوة له أسباب متعلقة بالسلوك البشري والحاجات الصناعية.

2- والجامعات مدعوة بإلحاح لتكون وعاء علمياً وفكرياً لأبناء مجتمعاتها والعلوم تسكب في النفوس بواعث التهذيب والتربية الحسنة وهي كذلك تغرس في العقول مذكوراً رائعاً من غذاء الفكر وحقائق اليقين⁽⁴¹⁾.

ومقوم العلوم والمعارف والفنون مقوم هام في التنمية الثقافية حيث ينشأ الأفراد على نحو من الوعي المتبصر والعقلية المستنيرة، شرط أن تكون الفنون بعيدة عن السلوك المشين والظواهر الخليعة التي تسوق الناس إلى مباءة التفسخ والانهيال والتحلل ويشترط بها كذلك أن لا تساهم في تدمير القيم ومبادئ السلوك المهدب.

3- دور الجامعات هو إحياء الفن الإسلامي الأصيل الذي لا تزال شواهد تبهّر أنظار البشرية في الأندلس ومراكش والجزائر وبلاد الشام وآسيا الصغرى والصين والهند والعراق ومصر. ومتاحف الفن الإسلامي موجودة في أكثر عواصم الدنيا.

في بريطانيا المتحف البريطاني وفيكتوريا ومتحف برلنجتون وفتروليم في

(41) الثقافة الإسلامية، د. أمير عبد العزيز - ص 206.

كمبردج وادنبره ويوديا في أكسفورد.

في الدنمارك في مدينة كوبنهاغن المتحف الأهلي ومتحف التاريخ.

في إسبانيا وفرنسا وإيطاليا وبلجيكا وهولندا وألمانيا والنمسا والمجر وتركيا والاتحاد السوفياتي وأمريكا مشات المتاحف التي تحوي التحف الإسلامية الجميلة⁽⁴²⁾.

4 - دور الجامعات هو إحياء فنون الزخرفة الإسلامية كالمنسوجات الأثرية والمصنوعات الفخارية والخزفية والتحف الزجاجية والمعدنية والتحف المصنوعة من الخشب والعاج والطنافس (الأسطة ذات الخمل) وفن الكتابة والتجليد.

ودور الجامعات هو التشجيع على إعادة عوامل النضوج للفن الإسلامي بالطرق التالية:

1 - تنظيم رحلات جامعية في موسم الحج وذلك أن الحج ساعد على انتشار الفنون الإسلامية نتيجة التقاء المسلمين من شتى أقطار الأرض بعضهم ببعض يختلطون ويتبادلون المعلومات ويتبايعون ويتجاذبون الأحاديث بشتى المواضيع ويعودون لبلادهم بتجارب وأفكار جديدة تساعدهم على التطور⁽⁴³⁾.

2 - تشجيع الناس وتثقيفهم للتبرع بما يملكون من ذخائر وتحف ومخطوطات على غرار (نظام الوقف في الإسلام) فأكثر معروضات المتحف الإسلامي بالقاهرة ودار الكتب أعيان موقوفة على المساجد وما إليها ولولا نظام الوقف لما وصلت إلينا. وتلك الوقفيات ساعدت كثيراً في تجديد الكثير من المواضيع في داخل المدن كما يوجد بها مفردات هائلة متعلقة بفن العمارة والصناعة⁽⁴⁴⁾.

3 - نظام مشيخة الصناعات: دور الجامعات في إعادة وجود هذا النظام لدى حكومات العالم العربي والإفريقي هو تثقيف الناس بأهميته ومخاطبة المسؤولين

(42) الفن الإسلامي، محمد عبد العزيز مرزوق - ص 111.

(43) المرجع السابق بتصرف، ص 167.

(44) المرجع السابق، ص 168.

عن طريق المقالات الصحفية والكتابات عن هذا النظام . وهذا النظام هو إعادة مشيخة الصناعات «ومسؤولية المشيخة في مراقبة البضائع ودققتها وزخرفتها لمنع الغش والتدليس⁽⁴⁵⁾» وقد يتصور المرء أن نظام النقابات الحالي يقوم مقام نظام مشيخة الصناعات إلا أنني أرى أن النقابات لم تعد تهتم بالصناعة كصناعة فنية بل إن النقابات الآن لم تؤسس لحماية الفنون والصناعة بل أسست لأهداف سياسية واجتماعية .

4 - ودور الجامعات في التنمية الثقافية أن تبين موقف ثقافتنا من الفنون الجديدة .

ودور الجامعات هو إعادة الثقة لأبناء الجيل العربي والإفريقي بالفنون الإسلامية وأثر الفن الإسلامي في الحضارة الغربية وفنونها .

5 - كما أن على كليات الهندسة وأقسام العمارة فيها العودة إلى جذور العمارة الإسلامية لأن العمارة الإسلامية مرتبطة بثقافة وقيم الإسلام وفن العمارة الإسلامية يمنح النفس الإنسانية طمأنينة وسكينة تستقر في وجدانه .

كما أن فن العمارة نفسه يؤدي إلى تماسك اجتماعي لا سبيل إلى نكرانه .

6 - إن دور الجامعات أن تكون مناهجها نبراساً للطلبة . والمجتمع المثقف حتماً يميز الفنون الجميلة عن غيرها من الفنون الهابطة ، التي تؤدي إلى تفسخ المجتمعات وتمزيقها كما تؤدي إلى إفساد الذوق الفني لعموم الناس : من ذلك ما يعرض في قاعات السينما وشاشات التلفزيون مما جعل وزير الثقافة المصرية عام 1982 يلغي جوائز الموسم بسبب هبوط مستواها الفني والقصصي ولأنها دخيلة على المجتمع المصري ولأنها تساعد على هدم القيم والثقافة⁽⁴⁶⁾ والأمر لم يتغير حتى الآن . بل إن كثيراً من النقاد اعتبروا أن ظاهرة الفن الرخيص في مصر وانتشاره عن طريق بعض المطربين الجدد حيث فاق كل التوقعات هذا الانتشار يعبر عن ظاهرة خطيرة جداً من أول مؤشرات انحدار الذوق العام إلى درجة لا يستطيع الإنسان

(45) المرجع السابق ، ص 170 .

(46) جريدة القدس ، 1983/11/27 .

تفسيرها إلا بأمر واحد وهو انعدام الثقافة العامة بين فئة واسعة من الشباب والشابات. ورافق هذه الظاهرة بيع ملايين الأشرطة الغنائية.

يقول أحد النقاد: خطر هذه الظاهرة يكمن في إهمال «الكتاب الثقافي» من قبل هذه الفئات واتجاهها إلى هذا الفن الرخيص والتلف الذي أصاب الذوق العام⁽⁴⁷⁾.

7 - النقد الثقافي الذي تقوم به الجامعات عن طريق الصحافة ووسائل الإعلام يشكل حاجزاً بين الفن الأصيل والفن الهابط. وصوت الجامعة ينبغي أن يرتفع عالياً كلما اقترب خطر وأوشك أن يقع «والرائد لا يكذب أهله» والجامعة لها دور الريادة.

في ألمانيا الغربية طالب النائب البرلماني الاجتماعي هانس والون وقف مسلسل دالاس الذي يشاهده أكثر من مائة مليون في العالم والسبب هو أن هذا المسلسل التلفزيوني يهدد بفصم عرى الأسرة الألمانية لأنه يتضمن المكائد والخصومات والخداع والكذب والاحتيالات الكثيرة⁽⁴⁸⁾.

وقررت الحكومة السويدية حظر أفلام باتمان أو الرجل الوطواط لأن طابع العنف الأساسي في هذه الأفلام يمكن أن يتسبب بخلل نفسي لدى الأطفال الذين يشاهدونها.

8 - الجامعات العربية والإفريقية ولدورها الريادي في التنمية الثقافية عليها أن تحذر حكوماتها من نتائج الغزو الثقافي من قبل عشرين محطة أوروبية تلفزيونية بدأت بالبث المباشر والمحطات المذكورة تجذب الصغار والكبار الآن في الشمال الإفريقي وسيقتل البث لبقية أقطار العالم العربي وإفريقيا.

وذكر بعض المسؤولين أن الخوف من هذا البث يتمثل في هيمنة اللغة الفرنسية على مجتمعاتنا⁽⁴⁹⁾.

(47) النهار، 1989/4/8.

(48) القدس، 1983/2/14.

(49) القدس، 1989/8/18 م.

دور الجامعات العربية والإفريقية المباشر في التنمية الثقافية

خطت الجامعات العربية والإفريقية خطوات محسوسة لتحقيق تنمية ثقافية مشتركة، إلا أن هذه الخطوات بحاجة إلى تكثيف ومتابعة من حيث عددها واختصاصاتها وغاياتها والذي حصل:

1 - تم إنشاء معاهد الدراسات العربية والإفريقية في جامعة القاهرة سنة 1975 م. ومعهد الدراسات الإفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم سنة 1972. ومركز الدراسات الإفريقية بسبها في الجماهيرية العظمى.

كما قامت كل من جامعة بغداد والجزائر بإقامة معهد ومركز للدراسات الإفريقية وغاية المراكز المذكورة تشجيع البحوث والدراسات الإفريقية لتوثيقها في شتى المجالات الثقافية.

كما أن بعض الدول العربية والإفريقية تخطط لإقامة مراكز وأبحاث أخرى (السودان وكينيا وغرب إفريقيا)⁽⁵⁰⁾.

واعتقد أن الجامعات العربية والإفريقية ينبغي أن تسعى لإنشاء معاهد عربية إفريقية مشتركة في كل منها وأقترح أن يتم تمويل إنشائها من قبل الدول العربية الغنية على أن تغطي المراكز والمعاهد جميع بلدان القارة الإفريقية والعربية.

2 - قام أحد المهتمين بالتنمية الثقافية بين الجامعات العربية والإفريقية، برصد الدراسات الإفريقية في الجامعات العربية وبعد صعوبات جمة نتيجة عدم توافر معلومات لازمة من قبل الجامعات، توصل إلى أن يضع أقسام التاريخ في الجامعات تدرس مساقاً أو اثنين عن تاريخ إفريقيا⁽⁵¹⁾. وقد يكون الأمر كذلك في الجامعات الإفريقية غير الناطقة باللغة العربية بالنسبة للثقافة الإسلامية. وأقترح أن يظهر في أقسام التاريخ أو الآداب أو الدراسات الإسلامية تخصص فرعي يتعلق

(50) العرب وإفريقيا، ندوات وأبحاث أحمد الفرعي، ص 296.

(51) د. يوسف فضل حسن، نبذة عن الدراسات العربية في الجامعات الإفريقية عن المرجع السابق،

ص 297، وكان ذلك عام 1976 م.

«إفريقيا: ثقافتها، تاريخها، لغاتها، فنونها، آدابها» والتركيز على التراث المشترك والجدور المشتركة للعرب والأفارقة، وأن تقوم الجامعات الإفريقية بفتح تخصصات فرعية للثقافة الإسلامية.

3 - التنمية الثقافية مرتبطة بالمزيد من التعاون الثقافي بين الجامعات العربية والإفريقية مثل تبادل الأساتذة والخبراء، وتقديم المنح العلمية والتدريبية وتشجيع الزيارات الودية بين رجال العلم والثقافة والفنون وتبادل المعلومات بنتائج البحوث الثقافية من كتب ومجلات ونشرات وبرامج وتسجيلات وأفلام مصورة وإحصاءات ووثائق وأجهزة ومخطوطات وتبادل البرامج والمناهج الدراسية والاعتراف بالشهادات والدرجات العلمية المتعادلة التي تمنحها المؤسسات التعليمية وتخصيص جانب من القرارات الدراسية والبرامج الإذاعية والتلفزيونية للتعريف بثقافة البلد الآخر الخاصة ومدى موافقتها للثقافة العامة، وتشجيع تعليم اللغات الإفريقية الشهيرة وترجمة كتبها⁽⁵²⁾ إذ لا مناص من وضع هذه الأمور موضع التنفيذ.

4 - تبادل قبول الطلبة في الجامعات العربية والإفريقية وأثره في التنمية : - منذ بداية الخمسينات وبعض الجامعات العربية كالأزهر والقرويين في المغرب وجامعة الجزائر والزيوتنة في تونس وأم درمان وقطر والجامعة الإسلامية والإمام محمد بالسعودية وغيرها من الجامعات، تقدم آلاف المنح الدراسية للطلبة الأفارقة ووفد هؤلاء الطلاب من 29 دولة إفريقية جنوبي الصحراء واستحوذت نيجيريا، أرتريا، السنغال، سيراليون، تشاد، أثيوبيا، موريشوس، على نسب كبيرة منها⁽⁵³⁾.

وبعد تخرجهم سيتوجهون إلى بلادهم للعمل فيها. ومما لا شك فيه أن دور هؤلاء الخريجين ستظهر آثاره في التنمية الثقافية إذا وجد المتابعة كإقامة نواد لهم في بلادهم تبقى على صلة بالجامعات التي تخرجوا منها، تزودهم بنشراتها وكتبها الثقافية. ومن الممكن دعوة المتفوقين منهم للمشاركة في ندوات ثقافية كلما دعت الحاجة لذلك.

(52) العرب وإفريقيا، ندوات وأبحاث ص 300.

(53) بلغ عدد الطلبة المقبولين في مصر حتى نهاية 1981 م (2415) طالباً والجزائر سنة 1976 (2300) طالب، وأم درمان والخرطوم في عام 1975 م قدمت (76) منحة. المرجع السابق، ص 298.

5- الملاحظ أن الجامعات الأمريكية والسوفيتية والأوروبية والهندية، تبدي اهتماماً زائداً بالثقافة الإفريقية أكثر من اهتمام الجامعات العربية والإفريقية بعضها ببعض، وليس أدل على هذا من وجود عشرات المراكز والمعاهد المعنية في أكثر الجامعات الأوروبية والأمريكية والروسية ولا يخفى على أحد ما تقدمه تلك الجامعات من بعثات علمية لأبناء إفريقيا والعالم العربي للحصول على الشهادات العليا لاعتقادها أن حملة تلك الشهادات سيتأثرون بالثقافة الغربية ونمط حياتها. بل أن الجامعات العربية والإفريقية تبدي اهتماماً لإقامة علاقات ثقافية مع الجامعات الأمريكية والأوروبية والسوفيتية. ولربما أن عنصر اللغة هو الذي يقف حاجزاً. ولكي تتم التنمية الثقافية المشتركة، فإن الأمر يتطلب دعم مراكز تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها من إخواننا الأفارقة، وإعطاء اللغة العربية ثقلًا علمياً إلى جانب اللغات الأجنبية.

وحتى تؤدي الجامعات دورها في التنمية عليها أن تعمل على تبادل الرسائل الجامعية (الماجستير والدكتوراه) فيما بينها، وأن تقوم كل جامعة بإنشاء فرع خاص في مكاتبها الكبيرة لهذا الغرض، ذلك أن الرسائل الجامعية هي نتاج فكري متجدد لا تتم التنمية الثقافية إلا به.

6- من أجل تنمية ثقافية مشتركة عربية إفريقية، أقترح أن تتولى الجامعات إقامة (دائرة معارف عربية إفريقية مشتركة) يتم انتخاب أو تعيين أمناء عامين لها، وتساهم جميع الكليات والأقسام في إنشائها ويتم توزيع العمل بينهم أو تقسيم العمل وفق المناطق الجغرافية.

- يسبق إنشاء دائرة معارف إصدار مجلات مشتركة بين الجامعات العربية والإفريقية وأن تكون موضوعاتها في خدمة التنمية الثقافية.

- لضمان تبادل الأساتذة بين الجامعات فإن على الجامعات العربية والإفريقية إنشاء كراسي متخصصة متبادلة بين الجامعات.

- الرحلات العلمية للأساتذة والطلبة بين الجامعات العربية والإفريقية لها أثر كبير في التنمية الثقافية وعلى الجامعات دعم هذه الرحلات وتشجيعها.

- التعاون بين أجهزة الاعلام (مجلات، مذياع، تلفاز) والجامعات العربية والإفريقية من أجل تنمية ثقافية. وأذكر في هذا السياق أن التلفزيون الإسرائيلي في برامجه الاخبارية يعتمد إلى استضافة أساتذة جامعات متخصصين في القضايا العربية والإفريقية وتوجيه الأسئلة لهم حول مواضيع تتعلق بهذه الدولة أو تلك، من تحولات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، ويدلون بمعلومات هامة حول القضية المطروحة.

واعتقد أن ما تقوم به المنظمة العربية للثقافة والفنون والعلوم في مجال التنمية الثقافية يساعد في تدعيم دور الجامعات العربية والإفريقية، فالمنظمة المذكورة أقامت المعهد الإفريقي العربي ووضعت الخطط لتعليم العربية كلغة ثانية في إفريقيا، وقامت بوضع فهرسة للمخطوطات الإفريقية المكتوبة بالأحرف العربية التي تتناول القضايا الثقافية والتاريخية، وانتهت من وضع كتاب لتعليم العربية لغير الناطقين بها، وتزويد المعامل اللغوية بكل الأجهزة المطلوبة، وبدأت التجربة في كينيا⁽⁵⁴⁾.

والآمال الآن معقودة على الجامعات العربية والجامعات الإفريقية لوضع مركبة التنمية الثقافية على طريقها الصحيح لتسير وفق خطط علمية مدروسة بعيدة عن الغوغائية والفوضى.

التحديات التي تواجه التنمية الثقافية :

التنمية الثقافية تؤدي دورها، لذا وضحت أهدافها وغاياتها وتوفرت كل الإمكانيات لنجاحها رغم التحديات والصعاب. والتحديات التي تواجه التنمية الثقافية تتمثل بما يلي :-

1 - هجرة الأدمغة العربية والإفريقية :

هجرة الأدمغة العربية والإفريقية إذا لم يتوقف نزيفها قد تعطل كل الخطط

(54) العرب وإفريقيا، ص 502.

للتنمية الثقافية والاقتصادية والعلمية، بل قد تؤدي إلى تقويض دعائم المجتمعات العربية والإفريقية.

يستدل من المعلومات المتوافرة بأن أربعة وعشرين ألف طبيب وسبعة عشر ألف مهندس، وسبعماية وخمسين ألفاً من الفنانين تركوا البلاد العربية إلى أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية أي ما يعادل 50 في المئة من الأطباء و 23 في المئة من المهندسين، و 15 في المئة من العلماء.

وفي عام 1980 وحدها قدر عدد الذين حصلوا على شهادة الدكتوراه بسبعة وعشرين ألفاً، هاجر نصفهم تقريباً.

وأسباب الهجرة لا تخفى على أحد، كانهخفاض الأجور وعدم وجود حوافز مادية أو معنوية، وعدم وجود مراكز أبحاث أو جمعيات علمية.

وخسائر البلاد العربية والإفريقية من هجرة الأدمغة لا تقدر بثمن، ألمانيا الغربية وحدها قدرت أرباحها من جراء استقبال الأدمغة الجاهزة بين عامي 1957-1973 م بسبعة وعشرين مليار مارك ألماني⁽⁵⁵⁾.

ومهما قامت الدول العربية والإفريقية بوضع ضوابط للهجرة إلا أنني أعتقد أن هجرة الأدمغة العربية والإفريقية إلى العالم الأوروبي والأمريكي لن يوقفها سوى تنمية ثقافية أصيلة في نفوس أبناء الجامعات المذكورة، أي أن يكون الباعث بترك الهجرة هو باعث نفسي بناء على ثقافة سليمة.

والخطورة من هجرة الأدمغة دخولها في الآلة العلمية والتقنية والثقافية للعالم المسمى بالعالم الحر إذ لا يستطيع بعدها المهاجر أن يفلت منها بسهولة.

وكما يخشى على الأدمغة العربية والإفريقية من الهجرة يخشى عليها أيضاً من الاغتيالات، حيث تم اغتيال مجموعة من العلماء والمفكرين والتكنولوجيين على يد عصابات إجرامية تحركها أياد خفية، من هؤلاء الدكتور إسماعيل الفاروقي الذي اغتيل في أمريكا سنة 1986 م، حيث كان يعمل رئيساً لقسم مقارنة الأديان في

(55) القدس، 1989/5/13.

جامعة تمبل بفيلا دلفيا، وللمرحوم المذكور أبحاث ومؤلفات كثيرة في التنمية الثقافية.

كما تم اغتيال أحد كبار علماء الذرة وهو د. يحيى المشد وذلك سنة 1984 م وقبل أشهر عثر في الإسكندرية على جثة الدكتور سعيد بدير وهو من أشهر علماء الميكروويف والاتصالات. ان على الجامعات حماية كوادرها العلمية بشتى الوسائل.

2 - الانبهار بالثقافة الغربية :

بعد استقلال أكثر الدول العربية والإفريقية وانفتاحها على العالم الخارجي ظهرت كتابات ومؤلفات تدعو إلى صيغ المجتمعات العربية والإفريقية بالثقافات الأجنبية سواء أكانت :

(أ) الثقافة الأوروبية الغربية .

(ب) أو الثقافة الشيوعية الشرقية .

من ذلك ما ظهر عام سنة 1938 م في كتاب (مستقبل الثقافة في مصر) لمؤلفه د. طه حسين حيث طلب صراحة اقتفاء أثر الثقافة الغربية والسير على هداها بكل ما فيها صحيحها وسقيمها .

وتلك الدعوات لم تخفت بعد بل ان كثيراً من المناهج الدراسية للجامعات العربية والإفريقية لم تتخلص من تلك الأفكار .

ولقد أفرزت ثقافة الغرب أفكاراً جديدة كالوجودية والفرويدية ظهرت آثارها في علوم الاجتماع والتربية وعلم النفس والتاريخ والاقتصاد ونظرياتها تدرس في معاهد وجامعات العالم العربي والإفريقي .

ودور الجامعات من خلال التنمية، التأثير على الرأي العام من خلال الثقافة العامة ليتمكن الجمهور المثقف من الحكم بنفسه على تلك الأفكار والمبادئ والنظريات الحديثة التي ظهرت في القرن العشرين .

ولعل الاستشهاد بما يعانيه أصحاب تلك المبادئ من انهيار قيمهم

وأخلاقهم ومفاهيمهم الثقافية يدل على عدم صلاحيتها للحياة.

في قاعات السينما في أمريكا عرض فيلم (التجربة الأخيرة) عن حياة السيد المسيح عليه السلام يصور هذا النبي الكريم عليه السلام بأوضاع جنسية لا يرضاها خلق كريم..

ونبي الإسلام محمد ﷺ تكتب عنه قصة كاذبة أشبه بقصص ألف ليلة وليلة والمثقفون الغربيون لا يعينهم قذف الأنبياء بشيء.

في الاتحاد السوفيتي ظهرت سياسة الانفتاح (أجلانسوست) لتبرهن على فشل مبادئهم ونظرياتهم الماركسية.

وبولندا تمردت علنا على مفاهيمها السابقة باستفتاء شعبي عارم قبل شهرين. وهرب مئات الألوف من ألمانيا الشرقية إلى ألمانيا الغربية يؤكد ذلك والأمثلة كثيرة لا تحصى. والمهم أن نعتبر بما يحدث حولنا في الأرض.

3 - التأثير بآراء المستشرقين والمبشرين:

اهتمت الدراسات الاستشراقية والتبشيرية بالثقافة العربية الإفريقية حيث عملت على نشر المخطوطات العربية ووضع الفهارس لها، وكتبت المؤلفات الكثيرة التي تتناول كافة الجوانب الثقافية في العالم العربي والإفريقي إضافة لدول العالم الإسلامي.

جانب من تلك المؤلفات صدر عن مستشرقين غير منصفين مثل جولدتسيهر وشاخت ومرجليوت وزوير وجرونباوم وفينيسك. تحمل في طياتها التشكيك بالثقافة الإسلامية وإنكارها وجود ثقافة إفريقية وذلك لاعتمادها على روايات مكذوبة.

وهذا لا يعني عدم وجود مستشرقين منصفين مثل جرينيه الفرنسي والشاعر الألماني جوتييه والورد هيدلي وتولستوي وكارلايل وغيرهم⁽⁵⁶⁾.

(56) الاستشراق والمستشرقون، دكتور مصطفى السباعي. وكتاب الاستشراق والاستعمار، عبد الرحمن =

ودور الجامعات هو الاستفادة من مؤلفات المستشرقين المنصفين . والرد على مزاعم الحاقدين منهم بطرق وأساليب علمية . وعلى أساتذة الجامعات العربية ، والإفريقية الذين يزورون جامعات أوروبا زيارة أولئك المستشرقين ومناقشتهم علمياً بذلك أو الكتابة إليهم .

واقترح قيام اتحاد الجامعات العربية والإفريقية بدعوة بعض المستشرقين من حين لآخر للمشاركة في ندوات علمية للوقوف على آرائهم ومناقشتها فلعلهم يصححون مفاهيمهم عن الثقافة العربية والإفريقية .

كما اقترح قيام الجامعات العربية والإفريقية بتقديم المنح الدراسية للطلبة الأوروبيين على غرار ما تقدمه الجامعات الأوروبية والأمريكية للطلبة العرب والأفارقة وذلك حتى يطلع الطلبة الأجانب على الثقافة العربية والإفريقية على أرض الواقع .

وبالنسبة للتبشير فإن التنمية الثقافية وبوسائلها المتعددة والمتجددة تعطي المثقفين المناعة من التأثير بدعوات خارجة عن إطار ثقافتنا .

هذه هي أهم التحديات التي تواجه التنمية الثقافية .

واعتقد أن التنمية الثقافية ينبغي أن تكون مفتوحة على العلوم والفنون المتصفة بالشمول والتوازن والانضباط . والتي تحقق مطالب العقل والبدن والروح والنفس وتتجلى فيها الرصانة والعمق وذلك لبناء الإنسان الإيجابي هذا الإنسان الذي يتزود بالثقافة التاريخية ، كما يتزود أيضاً بالثقافة الأدبية واللغوية ، فالأدب بشعره ونثره وأمثاله وحكمه يفتح النوافذ على الروائع والشوامخ الثقافية ، وبالثقافة الإنسانية كعلم النفس والاجتماع والأخلاق والفلسفة ، وبالثقافة العلمية القائمة على الملاحظة والتجربة كعلوم الفيزياء والكيمياء والأحياء والفلك والتي تنشر للمثقفين ، وبالثقافة الواقعية . وهي الثقافة المستمدة من واقع الحياة المعاصرة ، ويتوجها بالثقافة الفنية⁽⁵⁷⁾ . وهي الثقافة التي تبرز النواحي الجمالية في الحياة دون الخروج عن حدود الأخلاق .

= جنكة ، ص 84 وأساليب الغزو الفكري ، د . علي جريشه وشريف الزيق . وكتاب المستشرقون مالهم وعليهم ، مالك بن نبي .

(57) ثقافة الإنسان ، د . يوسف القرضاوي . وشروط النهضة لمالك بن نبي ص 75 .

عندئذ يكون هذا الإنسان على مستوى التحدي ليستطيع بناء حضارة إنسانية مجيدة.

الخاتمة

من خلال قيام الجامعات بدورها في التنمية الثقافية ينبغي على القائمين بهذه التنمية أن لا تبهرهم ثقافة الغرب فيحسوا في أنفسهم عدم المقدرة على المتابعة لأن صرح الحضارة الغربية قد بلغ عنان السماء إلا أن هذا لا يمنع من القول أن ثقافة أوروبا مهددة بالخطر بل إن من العلماء الغربيين المعاصرين من يتنبأ بإعادة انبعاث جديد للحضارات الشرقية ويقصد بذلك حضارة الإسلام ويرى أن هذا الانبعاث سيؤدي إلى أفول المحور الثنائي الذي يتصرف بمقدرات العالم في الوقت الحاضر وهو محور موسكو- واشنطن. ومن هؤلاء العلماء بول كنيدي الذي أعد مؤلفاً بهذا الشأن (نشوء وسقوط الدول الكبرى) وصفته الدوائر الثقافية المختصة في الغرب بأنه من أهم الكتب التي صدرت في القرن العشرين ومن أكثرها رواجاً⁽⁵⁸⁾.

وهو يرى أن الأمراض التي فتكت بالامبراطوريات السابقة بدأت تنخر في جسد هاتين الدولتين.

ولا يخفى على أحد التقدم العلمي والتكنولوجي لحضارة الغرب المعاصرة إلا أن ثقافة أوروبا في خطر وثقافة أمريكا في خطر والإنسان الغربي عموماً في خطر، فأخبار صحفهم اليومية تنقل أخباراً وعناوين أصبحت وكأنها صفة لازمة لمجتمعاتهم عن أمراض الهريس وأمراض الإيدز الذي يوشك أن يفتك بمجتمعاتهم والإباحية والبغاء والزنا وإباحة اللواط وقضايا الإجهاض والمخدرات والحشيش والهيروين وعقار مخدر جديد يدعى الثلج، وظاهرة الانتحار الجماعي بين المراهقين في أمريكا والأسباب أمراض نفسية.

وجرائم العنف اليومية والاغتصاب رغم الحرية الجنسية إذ لا تستطيع المرأة

(58) المؤلف المذكور هو أستاذ التاريخ الاستراتيجي والتاريخ المعاصر في جامعة بال في أمريكا، جريدة القدس، 1989/9/3.

في لندن أو روما أو غيرها من عواصم أوروبا أن تسير وحدها بعد الغروب . وأكثر من ذلك عمليات بيع الأطفال إذ أعلن أوسبورن أيدي قاضي الأمم المتحدة أن أكثر من مليون طفل يباعون أو يدخلون كل سنة سوق الجنس والدعارة مستنداً إلى تقرير عرضته النرويج في السنة الماضية على وزراء العدل في المجلس الأوروبي واعترف أن مجموعة العمل التي يرأسها والتابعة للجنة حقوق الإنسان ليس في وسعها أن تفعل الكثير⁽⁵⁹⁾ .

عام 1985 كان عام قتل الأطفال في بريطانيا آباء وأمهات يقتلون أطفالهم وعدد المفقودين بلغ عشرات الألوف وجرائم قتل الأطفال تتم بطريقة لم يعهدها العالم . . وفي نفس العام ذكرت التقارير الصحفية أن المركز القومي الأمريكي يقدر بأن مليوناً ونصف مليون طفل يختطفون سنوياً وأكثر من مليونين آخرين نبذتهم أسرهم أو هربوا .

إن دور الجامعات العربية والإفريقية في التنمية الثقافية ينبغي أن لا يتوقف عند الإنسان العربي والإفريقي بل يتعداه إلى الإنسان العالمي ذلك أن الأرض واحدة والعالم واحد أيضاً، واذكر في هذا المجال أن اللجنة المشكلة عام 1983 من أجل البيئة والتنمية في الأمم المتحدة أصدرت كتاباً بعنوان: مستقبلنا المشترك «خرج بمفاهيم جديدة عن التنمية المستدامة وهي أن مشاكل البيئة والاقتصاد والعوامل الاجتماعية والسياسية وكل هذه الأمور تخضع للقيم والمفاهيم الثقافية .

واعتقد أن أكثر المشكلات التي تعاني منها الدول العربية والإفريقية من الممكن البدء بإيجاد سبل لحلها عن طريق الثقافة الواحدة .

الثقافة البناء الهادفة :

إن مشكلة السنغال وموريتانيا وتشاد وليبيا والصحراء الغربية والمغرب والسودان وجنوب الصومال والحشة وزئير والمشكلات الداخلية في بعض الدول العربية والإفريقية كل هذه المسائل يمكن حلها عن طريق الثقافة والجامعات هي المؤهلة لخلق جيل يخرج من دائرة حب التسلط والأنانية وشهوة السلطة والتبعية

(59) جريدة القدس، 15/4/1987 م و 11/6/1989 .

ويرتفع عن سفساف الأمور وسقطات الفكر والجسد وهذا الجيل هو القادر على تغيير دفة التاريخ .

وأني أتوجه إلى أساتذة الجامعات في الدول العربية والإفريقية بأن يكتشفوا نشاطاتهم وأعمالهم وأبحاثهم ذلك أن الخطر الثقافي يتهدد مجتمعاتهم وشعوبهم وليس أدل على ذلك من أن العالم الحر المعروف بالعالم الصناعي ينظر بلا مبالاة إلى العالم العربي وإفريقيا ولأمانع لديه أن تتحول بلادنا إلى مزابل للنفايات النووية السامة مستغلاً فقر أكثر هذه الدول ويكفي لتصوير هول الكارثة الإشارة إلى ما ذكره المهتمون بشؤون البيئة في الغرب نفسه من أن شركات أوروبية وأمريكية أبرمت عقوداً مع سبع عشرة دولة إفريقية لدفن النفايات السامة فيها وكانت صحيفة أمريكية قد نشرت في الصيف الماضي أن دولاً مثل الكونغو وغينيا بيساو وغينيا الاستوائية وبنين قبلت فيما بينها استقبال حوالي عشرة ملايين طن من النفايات الخطرة سنوياً ولا تستهوي إفريقيا منتجي النفايات لتوفيرها مواقع الدفن فقط بل لأن كلفة الدفن زهيدة جداً وتنبع الخطورة في تسرب النفايات والسموم على المحيط الأطلسي .

وكان العالم الفرنسي جاك أيف كوستو أول من حذّر من الكوارث الايكولوجية التي تهدد العالم العربي وإفريقيا ومنطقة الشرق الأوسط وأني أتوجه لزملائي في كافة الجامعات العربية الإفريقية أن يدركوا الخطر المحلّق بنا وعليهم تدارس هذا الأمر واقترح قيام المتخصصين منهم بالتشاور لإنشاء جمعيات لحماية البيئة على غرار الجمعيات الأوروبية حيث أن الأنظمة الجامعية تسمح بإنشاء جمعيات علمية .

والأمر معقود الآن على ثقافة العالم العربي وإفريقيا ليس لتنمية أقطارها بل لإزاحة كابوس الفناء الذي يتهدد البشرية جميعاً .

المراجع

- 1 - لسان العرب لجمال الدين أبي الفضل بن منظور دار لسان العرب 1970 .
- 2 - دليل جامعة النجاش الوطنية 87/86 مراجعة د . إبراهيم الخواجه - مطبعة النصر - نابلس .
- 3 - مختار الصحاح محمد بن أبي بكر الرازي المطبعة الأميرية ط 6 .

- 4 - أساس البلاغة : محمود بن عمر الزمخشري - ط دار الشعب 1960 م .
- 5 - تاج العروس / شرح القاموس : محمد مرتضى الزبيدي - ط حكومة الكويت - 1969 م .
- 6 - القاموس المحيط : مجد الدين محمد بن يعقوب - المطبعة الحسينية 1330 هـ .
- 7 - مقدمة ابن خلدون : عبد الرحمن بن خلدون . دار الكتاب - ط 1 .
- 8 - مشكلة الثقافة : مالك بن نبي : مكتبة الرسالة . دمشق .
- 9 - لمحات في الثقافة د . عمر الخطيب - الرياض .
- 10 - العرب وإفريقيا - مجموعة باحثين ط 1، 1984 بيروت .
- 11 - كيف تفكر إفريقيا د . أ . إبراهيم تعريب خيرى حماد . القاهرة . مطبعة الدار .
- 12 - موسوعة العقاد الكتاب العربي / بيروت .
- 13 - إفريقيا الأرض والإنسان أ . ح عبد الفتاح - المكتبة الأنجلو مصرية 1965 .
- 14 - الجغرافية السياسية الإفريقية . دكتور فليب رفل . مكتبة النهضة / القاهرة 1966 م .
- 15 - إفريقيا في التاريخ المعاصر - دكتور رافت الشيخ - دار الثقافة / القاهرة 1982 م .
- 16 - الثقافة الإسلامية . د . أمير عبد العزيز / مطبعة الخليل .
- 17 - من روائع حضارتنا . مطبعة الرسالة / الرسالة دمشق .
- 18 - ثقافة المسلم . د . يوسف القرضاوي مؤسسة الرسالة / سوريا 1978 .
- 19 - أخبار القضاة / محمد بن خلف / عالم الكتب بيروت .
- 20 - القرآن والنوراة والإنجيل : مورييس بوكاي . دار المعارف / القاهرة .
- 21 - محمد في الكتاب المقدس - بنجامين ديفيد قطر المحاكم الشرعية .
- 22 - إفريقيا الجديدة : جمال حمدان / مكتبة النهضة . القاهرة 1983 م .
- 23 - الفن الإسلامي تاريخه . خصائصه محمد عبد العزيز مرزوق . مطبعة أسعد 1965 - بغداد .
- 24 - الفن الإسلامي في إسبانيا مانويل جوميت - ترجمة د . لطفي عبد البديع ومحمود سالم .
- 25 - دراسات في الفنون والعمارة العربية الإسلامية - دكتور محمد وصفي محمد / القاهرة دار الثقافة 1980 .
- 26 - دليل الجامعة الأردنية مطابع الجمعية الملكية / عمان 1936 .
- 27 - أساليب الغزو الفكري - د . علي جريشه وشريف الزيق / القاهرة / الاعتصام .
- 28 - شروط النهضة - مالك بن نبي مكتبة العروبة / القاهرة .
- 29 - الاستشراق والمستشرقون د . مصطفى السباعي / دمشق . المكتب الإسلامي .



أبو جعفر الطبري ورؤاؤه في الأندلس



الدكتور حسن الوراكلي
المغرب - تطوان



مدخل

أثرى أبو جعفر الطبري (251 - 310 هـ) المكتبة الإسلامية بألوان من النتاج العلمي الرصين، شمل التفسير، والحديث، والفقه، والتاريخ، وتميز، أي النتاج، بمزايا عدة، أهمها، فضلاً عن استيعابه جهود السابقين من رواة العلم وحملته، رزح التأسيس إن في المناهج أو في العلوم وهو ما يفسر اقتران اسمه بها أو ببعضها وخاصة اثنين منها وهما التفسير والتاريخ فإنهما ليسا يذكران في تراثنا الإسلامي، حين يراد إلى التأريخ لهما إلا مقرونين باسمه.

إن هذه المزايا في تراث أبي جعفر الطبري مضافاً إليها وفرة الأخذين عنه من طلبة العلم وحرصهم على رواية تصانيفه والتحديث بها كان هو السبب في انتشار تراث الرجل في الآفاق وذبوعه في حلقات العلم والدرس ومجالسهما في المشرق والمغرب على مدى القرون المتعاقبة.

ولا مراء في أن رصد ما كان لهذا التراث من أثر على النشاط العلمي الذي دار حوله بين شيوخ العلم من المدرسين والمؤلفين في هذا الصقع أو ذاك من أصقاع العالم الإسلامي من شأنه أن يسعف على تحديد المنزلة العلمية الرفيعة التي ظفرت بها آثار الطبري والدور الهام الذي نهضت به في توثيق عرى التواصل العلمي والثقافي والفكري بين مختلف أقطار العالم الإسلامي . وهذا هو المقصد الذي نطمح إلى الإسهام في تحقيقه أثر الطبري في الحياة العلمية بالأندلس .

2 - لقد خلف أبو جعفر الطبري إنتاجاً علمياً غزيراً تمثل فيما نيف على عشرين أثراً^(*)، بعضها ضخمة متعددة الأجزاء^(**)، كانت جميعها ثمرة انقطاع للتدريس، وإكباب على التصنيف سنين عدداً، فماذا عرف الأندلسيون من هذا النتاج الغزير؟ ومن هم الذين حملوا منه ما حملوا إلى الأندلس؟ ومتى؟ وكيف؟ وما مظاهر احتفال الأندلسيين به؟ وما آثار ذلك على حياتهم العلمية والثقافية؟

لئن كان من غير المسور، إلى الآن، تحديد ما عرفه الأندلسيون من عناوين هذا الانتاج إلا أننا نستطيع العزم بأنهم عرفوا من هذه العناوين عدداً غير قليل وخاصة منها المتعلقة بالتفسير، والحديث، والتاريخ . وقد يكون لنا أن نرد عدم احتفالهم بأثاره الفقهية إلى التزامهم بمذهب الإمام مالك على حين كانت تلك الآثار من مثل كتابه (لطيف القول في أحكام شرائع الإسلام)^(***) تتضمن مذهبه الفقهي الخاص الذي اختاره لنفسه وتمذهب به بعض أصحابه .

ويمكن أن نميز في الرواة الأول لتراث الطبري في الأندلس طبقتين اثنتين،

(*) انظر عناوينها في معجم الأدباء، 6: 424، وفهرست ابن النديم ص 118، وطبقات الشافعية الكبرى 2: 135- 140، وكشف الظنون ص 437.

(**) مثل تفسيره المسمى «جامع البيان في تفسير القرآن» أو «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» ومثل تاريخه المسمى «تاريخ الرسل والملوك» أو «تاريخ الرسل والأنبياء والملوك والخلفاء» .

(***) قيل إنه كان يقع في نحو ألفين وخمسمائة ورقة، ويتضمن مباحث في أصول الفقه وفي الناسخ والمنسوخ في الأحكام وفي الأوامر والنواهي، وفي أفعال الرسل، وفي الاجتهاد وإبطال الاستحسان، وفي الشروط وغير ذلك:

انظر، معجم الأدباء، 18: 72، والطبري تأليف د. أحمد الحوفي ص 91- 92.

أولاهما تلفت هذا التراث من مؤلفه مباشرة، وثانيتها تلقته من تلامذته. ولم نعرف من أفراد الطبقة الأولى إلا رجلاً واحداً هو أبو بكر أحمد بن الفضل بن العباس البهراني الدينوري الخفاف، وكان (لزم محمد بن جرير الطبري وخدمه وتحقق به وسمع منه مصنفاته)⁽¹⁾ ثم (قدم الأندلس في شهر ربيع الأول سنة إحدى وأربعين وثلاثمائة)⁽²⁾ وجلس لاسماع كتب الطبري مثل (كتابه في التاريخ المعروف بذيّل المذيل، وكتاب صريح السنة له، وفضائل الجهاد، ورسائله إلى أهل طبرستان المعروفة بالتبصير)⁽³⁾ وكان هذا الشيخ (إذا أتى بكتاب من كتب الطبري، قال: قد سمعته منه وسمعتة يقرأ عليه ويحدث به عنه)⁽⁴⁾. ومع أن ابن الفرضي، وهو الذي نص على ذلك في ترجمته بالدينوري، يتعنه بعدم الضبط لما روى إلا أن هذا لم يشن طلبه العلم من الإقبال عليه والتحقيق حوله. وقد عرفنا من هؤلاء طائفة كان يشهد لها، حين تصدرت للتدريس بقرطبة وغير قرطبة من مدن الأندلس، بالحفظ، والضبط، والثقة، مما جعلهم مقصد الطلبة للسمع والرواية في النصف الثاني من القرن الرابع وأوائل الخامس، نمثل لهم بثلاثة من أعلامهم وهم:

1 - أبو زكرياء يحيى بن هلال (ت 367 هـ) فقد (كان موروداً في السماع منه، سمحاً بنشر علمه)⁽⁵⁾ وقد أخذ عنه أكثر أصحاب ابن الفرضي⁽⁶⁾.

2 - أبو عمر أحمد بن محمد المعروف بابن الجور الأموي (ت 401 هـ) عرف بكونه محدثاً مكثراً⁽⁷⁾، ومن ألمع تلامذته ابن عبد البر وابن حزم⁽⁸⁾.

3 - أبو الفضل أحمد بن قاسم بن عبد الرحمن التاهرتي البزاز، كان ثقة

(1) أنظر، تاريخ علماء الأندلس ج 1 ص 75.

(2) نفسه، ج 1 ص 75.

(3) أنظر، بنية البلمتس ص 181.

(4) أنظر، تاريخ علماء الأندلس ج 1 ص 75.

(5) نفسه، ج 2 ص 189.

(6) نفسه، ج 2 ص 189.

(7) أنظر، جذوة المقتبس ص 107.

(8) نفسه، ص 107 وانظر، المحلى ج 1 ص 100، 120، وج 4 ص 29 وج 7 وج 10 ص 333.

فاضلاً⁽⁹⁾، ومن أشهر تلامذته أبو عمر ابن عبد البر الذي أخبر الحميدي بذلك فقال (حدثني أحمد بن قاسم التاهرتي بكتاب «صريح السنة» لأبي جعفر بن جرير الطبري وكتاب «فضائل الجهاد» له ورسالته إلى أهل طبرستان المعروفة بـ «التبجير» عن أبي بكر أحمد بن الفضل الدينوري عن الطبري)⁽¹⁰⁾.

أما الطبقة الثانية وهي التي تلقت تراث الطبري عن تلامذته وأصحابه بالمشرق، فأشهر أفرادها:

1 - أبو عمر يوسف بن محمد بن سليمان الهمداني (ت 383 هـ)، كانت له رحلة إلى المشرق استغرقت عشرة أعوام⁽¹¹⁾. سمع خلالها من جماعة من بينهم أبو محمد الفرغاني تلميذ الطبري، ولعله أن يكون هو الذي حجب إليه آثار شيخه ووجهه إلى الاعتناء بها (فكتب تفسير القرآن، وتاريخ الملوك، والذيل وهو كتاب العلماء والمحاضرات والسجلات، وبعض تهذيب الآثار، وكتاب اختلاف العلماء)⁽¹²⁾ وأغلب الظن أنه حمل معه أصوله من هذه المصنفات إلى الأندلس حين انصرافه إليها من رحلته وأنه جلس لإسماعيل وروايتها فرحل إليه الطلبة للقراءة عليه وكان من أشهرهم ابن الفرضي وقد أجازته (جميع ما رواه)⁽¹³⁾.

2 - أبو القاسم خلف بن قاسم بن سهل المعروف بابن الدباغ (ت 393 هـ). رحل في منتصف القرن الرابع⁽¹⁴⁾ إلى المشرق، ولقي بمصر أصحاب الطبري أمثال أبي العباس أحمد بن إبراهيم بن علي الكندي، وأبي بكر محمد بن أحمد بن كامل، والسليل بن أحمد بن السليل⁽¹⁵⁾. ومع أن المصادر لا تذكر في مرويات ابن الدباغ عن هؤلاء الشيوخ من مصنفات أبي جعفر الطبري إلا كتابه المسمى «آداب

(9) أنظر، جلوة المقتبس ص 142.

(10) نفسه، ص 142.

(11) أنظر، تاريخ علماء الأندلس، ج 2 ص 206.

(12) نفسه، ج 2 ص 206.

(13) نفسه، ج 2 ص 207.

(14) أنظر، جلوة المقتبس ص 210.

(15) نفسه، ص 210.

النفوس» أو «أعمال الجوارح بالأدب النفيسة والأخلاق الحميدة»⁽¹⁶⁾ فإننا لا نستبعد أن تكون روايته عنهم شملت كتب الطبري الأخرى في التفسير، والحديث، والتاريخ لما نعرفه عن ابن الدباغ من عناية بالغة بهذه العلوم والمعارف، فقد كان، على ما يصفه أحد تلامذته، أجمع الناس للحديث، وللتواريخ، والتفاسير وأكتبهم لذلك⁽¹⁷⁾. ومن أنه أصحاب ابن الدباغ من الأندلسيين أبو عمر بن عبد البر الذي حدث عنه بكتاب الطبري «آداب النفوس» سالف الذكر⁽¹⁸⁾.

3- أبو زكرياء يحيى بن مالك بن عائذ (ت 375 هـ). رحل إلى المشرق وتردد بحواضره العلمية مدة طويلة أتيح له خلالها أن يجمع (علماً عظيماً لم يجمعه أحد قبله من أصحاب الرحل إلى المشرق)⁽¹⁹⁾ ويظهر أن العناية بالحديث كانت أغلب عليه حتى عرف بـ (المحدث)⁽²⁰⁾. وقد سمع منه، بعد عودته إلى الأندلس، طبقات طلاب العلم وأبناء الملوك وجماعة من الشيوخ والكهول⁽²¹⁾ ما كان كتبه عن شيوخه المشاركة من المسانيد وفيها «تهذيب الآثار وتفصيل معاني الأخبار» للطبري⁽²²⁾ وهو من مروياته عن أبي محمد الفرغاني عن مؤلفه. وأشهر من عرفنا من تلامذة ابن عائذ في الأندلس أبو الوليد بن الفرضي الذي حدث، بعد شيخه، بكتاب «تهذيب الآثار»⁽²³⁾.

واستخلاصاً مما تقدم يمكن القول بأن تراث الطبري دخل الأندلس في أوائل العقد الخامس من القرن الرابع، أي بعد وفاة الطبري بثلاثة عقود من السنين وأن

(16) أنظر، فهرسة ابن خير ص 288.

(17) أنظر، جلوة المقتبس ص 210-211.

(18) أنظر، فهرسة ابن خير ص 288.

(19) أنظر، تاريخه علماء الأندلس ص 193.

(20) أنظر، جلوة المقتبس ص 380.

(21) أنظر، تاريخ علماء الأندلس ص 194.

(22) لم يتم الطبري تأليف هذا الكتاب، والمعروف منه اليوم مسانيد ثلاثة هي «مسند عمر» و«مسند علي» و«مسند ابن عباس». وقد تولى قراءتها وتخريج أحاديثها الأستاذ محمود محمد شاكر وصدرت عن جامعة الإمام ابن سعود الإسلامية بالرياض.

(23) أنظر، فهرسة ابن خير، ص 201.

الفضل في ذلك يعود بالدرجة الأولى لأحد أصحاب الطبري الذين حرصوا على نشر آثار شيخهم حيثما حلوا من بلاد الإسلام وجلسوا للسمع. ولم ينفرد أبو بكر أحمد بن الفضل الدينوري بفضل نقل تراث شيخه أبي جعفر الطبري إلى هذا الصقع القصي من أصقاع المسلمين بل شاركه في ذلك بعض مهاجرة الأندلسيين الذين رحلوا إلى المشرق وسمعوا عن تلامذة الطبري، ورووا عنهم مصنفاته، وعنوا بكتابتها واستنساخها وحملها إلى بلديهم. على أنه مما ينبغي ألا تفوتنا الإشارة إليه أن من ذكرنا من رواة آثار الطبري من الأندلسيين ليسوا إلا نماذج للرواة الأوائل لهذه الآثار وقد كانوا كثيراً فيما نقدر، ذلك أن غالبية من رحل إلى المشرق من الأندلسيين في العقود الأخيرة من القرن الثالث والأولى من القرن الرابع، وهي الفترة التي ذاع فيها اسم الطبري كمفسر، ومحدث، ومؤرخ، وفيه، كان لا بد أن يحرص على سماع مصنفات الطبري في هذا الفن أو ذلك ويعنى بروايتها.

ومهما يكن من أمر فإن الاهتمام بتراث الطبري رواية، ودرساً، واختصاراً، وتذييلاً، واحتذاء لم ينقطع بين طلاب العلم وشيوخه في الأندلس منذ أن وقع لهم هذا التراث في النصف الأول من القرن الرابع إلى آخر عصور العربية والإسلام بهذا القطر على نحو ما نتبين ذلك من السلسلة التالية لرواة تأليف الطبري في الأندلس⁽²⁴⁾.



(24) أنظر فهرسة المتتوري ورقة 60.



وفي الفقرات التالية سنتناول بالدرس جوانب من العناية الأندلسية بـ :

1 - تراث الطبري في التفسير

اهتم الأندلسيون بكتاب «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» اهتماماً لم يكده يجاريهم فيه سواهم. ولعل مرد ذلك إلى أمرين اثنين: أولهما عظم شأن هذا الكتاب لما شمله من الرواية والدراية، وتضمنه من المروي عن رسول الله ﷺ والمأثور عن الصحابة والتابعين من أقوال وآراء في التفسير فضلاً عما أودعه مؤلفه من معارف شتى، بعضها يتعلق بالفقه والأصول والتاريخ، وبعضها يتصل باللغة والقراءات والنحو والأدب. وثانيهما إقبال الأندلسيين قبل أن ينتهي إلى أيديهم كتاب الطبري وفيما بعد ذلك على الاشتغال بالتأليف في علوم القرآن وفي مقدمتها التفسير والقراءات والناسخ والمنسوخ وقد وجدوا في «جامع البيان» مصدراً عظيماً الغناء اعتمدوه فيما صنفوه حول تلك العلوم ونظائرهما.

ويمكن أن نرصد العناية الأندلسية بهذا الكتاب في :

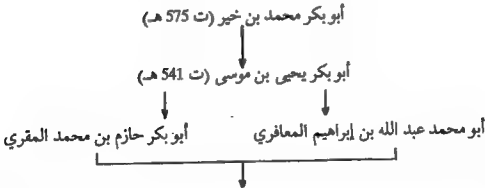
1 - الرواية والدرس

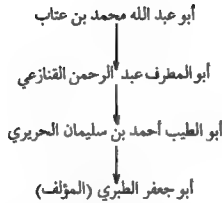
فمما لا شك فيه أن الذين حملوا آثار الطبري إلى الأندلس سواء من المشاركة مثل أبي بكر أحمد بن الفضل الدينوري أو من الأندلسيين مثل أبي المطرف عبد الرحمن القنازي كانوا، حين يحلقون في قرطبة وفي غير قرطبة من حواضر الأندلس لاسماع مصنفات الطبري ومؤلفاته، يولون التفسير منها، لما قدمنا، عناية خاصة: يروونه، ويقرئونه، ويجيزون به. ومن حلقات هؤلاء الرواة الأوائل لتراث الطبري انتشرت رواية «جامع البيان» وتعددت طرقها بين الأندلسيين في القرن الرابع وما تلاه، ونمثل لذلك بطريقين اثنين:

طريق أول في رواية تفسير الطبري



طريق ثاني في رواية تفسير الطبري





ومن المفيد أن نشير إلى ما تميز به بعض هؤلاء الرواة من مزايا علمية مثل ما وصف به المترجمون الشيخ أبا محمد عبد الرحمان بن عتاب من كونه (حافظاً للقرآن العظيم، كثير التلاوة له، عارفاً برواياته وطرقه، واقفاً على كثير من تفسيره وغريبه ومعانيه مع حظ وافر من اللغة والعربية)⁽²⁵⁾ ولا شك أن مثل هذه المزايا كانت تسهم في تحبيب طلاب العلم في هذا التفسير وترغيبهم في روايته ودرسه.

2 - التلخيص والاختصار

تلقف الأندلسيون عدداً وافراً من الأمهات والأصول التي قرر العلماء أهميتها وتميزها في فنها بتقدير وإعجاب بالغين كان من جملة مظاهرها الاعتناء باختصارها وتلخيصها حتى يعم تداولها وتتحقق فائدتها على أوسع نطاق.

وإذا كان تفسير الطبري لقيمته العلمية المشهود له بها ولضخامته المفرطة التي قيل عنه بسببها إنه لم يُرَ يَبَيِّن التفاسير أكبر منه⁽²⁶⁾ قد شغل عدداً غير قليل من العلماء بتلخيصه واختصاره فإن الأندلسيين كانت لهم اليد الطولى في ذلك منذ أن وقع لهم الكتاب في النصف الأول من القرن الرابع. وقد اشتهر من مختصراتهم لـ (جامع البيان):

1 - مختصر أبي بكر أحمد بن عبد الله بن أيوب بن سليمان وهو من رجالات القرن الرابع. وقد ظفر مختصره، فيما يبدو، في عصره وبعد عصره، باهتمام

(25) أنظر، فهرسة ابن خير ص 58.

(26) أنظر، إنباء الرواة، ص 893.

الشيخ وثنائهم، ومن هؤلاء ابن بشكوال (ت 578 هـ) الذي يقول عنه (وله اختصارٌ حسن في تفسير القرآن للطبري)⁽²⁷⁾.

2- مختصر الفقيه أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أحمد النحوي المعروف بابن اللجالي وكان فيمن حمله عنه الفقيه أبو بكر غالب بن عبد الرحمان بن عطية (ت 441 هـ) حين لقيه بمكة المكرمة، وكان يستوطنها، فصحبه ولازمه وقرأ عليه⁽²⁸⁾. ولما عاد إلى الأندلس حدث بهذا المختصر، وقد عرفنا فيمن روه عنه ولده القاضي أبو محمد عبد الحق (ت 481 هـ)، قال (وأخذت عنه - أي والده - مختصر كتاب الطبري الكبير تفسير القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد النحوي، أخبرني به عنه منه سماعاً وأجازته)⁽²⁹⁾. وظل هذا المختصر متداولاً في حلقات الدرس بعد القرن الخامس حسب ما يستفاد من إشارة لأبي بشكوال⁽³⁰⁾.

3- مختصر أبي يحيى محمد بن صمادح التجيبي (ت 419 هـ) وهو من بيت رئاسة وعلم، عرف أفراد، إلى جانب تصريفهم شؤون الحكم بإقبالهم على العلم والأدب وشغفهم بهما وتشجيعهم لأهلها؛ بل إنهم لم يكتفوا بذلك بل تجاوزوه إلى المشاركة في التأليف والتصنيف مثلما هي حال صاحبنا أبي يحيى الذي كان يدرك شأن عصره من العلماء قيمة تفسير الطبري وأهميته ويحرص، مثلما كانوا يحرصون على نشره وإذاعته بين طلاب العلم؛ ومن ثم عنايته بتلخيصه واختصاره تحذوه رغبة أكيدة في تيسير الاستفادة من هذا الأثر الجليل للعلماء والمتعلمين على حد سواء حين إقامتهم وحين ظعنهم، وهو/ها عبّر عنه في تقديمه لعمله بقوله (وإنما آثرت الإيجاز ليقل جرم الكتاب ويسهل حمله في السفر ووجود المطلوب منه في الحضر، ويستوي فيه العالم والمتعلم).

ولتحقيق ذلك عمد ابن صمادح إلى كتاب الطبري بملخصه:

(27) أنظر، الصلاة ج 1 ص 19.

(28) أنظر، برنامج ابن عطية ص 44.

(29) نفسه، ص 53.

(30) أنظر، الصلاة، 2: 505-506.

(أ) من حيث الشرح والتبيين بالاختصار على (تفسير اللفظة غير الجارية على ألسنة الناس كافة ولا المتعارفة بين أكثرهم وتجاوزت - يقول ابن صمادح - المستعملة الفاشية التي لا يكاد يجهلها إلا من لم يؤت حظاً من العلم ولا شيئاً من المعرفة . . . وما ألفيت من التفسير والشرح معرباً عن الكلمة كافياً فيها لم أتجاوزهُ إلى التطويل . . . وما وجدت من المتعارف الذي لا يمكن تفسيره إلا بمثله في البيان واحتجّت إلى إظهار معنى فيه فسرته بمعناه الذي فسر به دون لفظه على ما روي عن أئمة التفسير فيه)⁽³¹⁾.

(ب) ومن حيث المواد المعرفية بعامة بتجريد (من القراءات، والأحكام، والإعراب، والمعاني، واللغات، والاشتقاقات، والأخبار وأكثر الروايات، والناسخ والمنسوخ في أكثره ومعظمه)⁽³²⁾.

(ج) ومن حيث الروايات بالاكْتفاء (من الروايات الكثيرة والاختلاف على رواية وروايتين وثلاث، اخترت منها أقربها إلى معرفة عامة الناس وأعرفها عندهم)⁽³³⁾.

وهو في ذلك كله مقتصر على الأصل، عنه ينقل ومنه يأخذ، قال: (وكل ما نقلته فيه - أي المختصر - فمن جامع البيان عن تأويل آي القرآن لمحمد بن جرير الطبري أخذته ومنه استخرجته)⁽³⁴⁾. وقد اجتهد ابن صمادح في الالتزام بالخطّة التي رسمها لعمله في المقدمة، ونكتفي للتدليل على ذلك بمثال واحد نأخذه من اختصاره تفسير سورة الطور:

(والطور: والجبل الذي يدعى الطور، وقد تقدم ذكره، وكتاب مسطور مكتوب في «رق منشور» في صحيفة. و«البيت المعمور» الذي يعمر بكثرة غاشيته، ذكر أنه بيت في السماء بحيال الكعبة من الأرض يدخله كل يوم سبعون

(31) نفسه، ص 29-30.

(32) نفسه، ص 29.

(33) نفسه، ص 29.

(34) نفسه، ص 29.

الفاً من الملائكة ثم لا يعودون فيه أبداً. والسقف المرفوع يعني بالسقف في هذا الموضع السماء التي هي سقف الأرض و«البحر المسجور» المملوء المجموع ماؤه بعضه في بعض، وقيل «البحر المسجور» الموقع المحمي من قوله عز وجل ﴿وَإِذَا الْبُحَارُ سَجَرَتْ﴾ مخففة الجيم. ﴿إِنْ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ﴾ يوم القيامة، ﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا﴾ تدور دوراً. ﴿وَتُسِيرُ الْجِبَالُ سِيرًا﴾ عن أماكنها فتصير هباء منبهاً. ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ بوقوع عذاب الله. ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي خَوْضٍ﴾ في فتنة واختلاط ﴿يَلْعَبُونَ﴾ غافلون⁽³⁵⁾ . . .

غير أنه كان يضطر أحياناً للخروج عن خطته في التلخيص والاختصار حين كان يرى أن الهدف من تقديم هذه الآية أو تلك لا يتحقق إلا بإيراد:

(أ) أسباب النزول كما نجد في المثال التالي ﴿أَجْعَلْتُمْ سَقَايَةَ الْحَاجِّ﴾ إلى آخر الآية. روي أن رجلاً قال: ما أبالي ألا أعمل بعد الإسلام عملاً إلا أن أسقي الحاج. وقال آخر: ما أبالي ألا أعمل بعد الإسلام عملاً إلا أن أعمر المسجد الحرام. وقال آخر: الجهاد في سبيل الله أفضل. فزجرهم عمر بن الخطاب، وقال: لا ترفعوا أصواتكم عند منبر رسول الله ﷺ وكان يوم الجمعة، ولكن إذا صليت الجمعة دخلت على رسول الله ﷺ فاستفتيته فيما اختلفتم فيه ففعل، فأنزل الله عز وجل الآية. وقيل: افتخر طلحة بن شيبه فقال العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه: أنا صاحب السقاية، القائم عليها، ولو شئت بت في المسجد. قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: لقد صليت إلى القبلة ستة أشهر قبل الناس، وأنا صاحب الجهاد فنزلت هذه الآية وما بعدها إلى قوله عز وجل ﴿إِنْ اللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾⁽³⁶⁾.

(ب) القراءات كما نجد في المثال التالي، وفيه يختصر تفسير قوله تعالى ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتَكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسَ التَّقْوَىٰ ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ﴾ من سورة الأعراف «لباساً»: تلبسون. «يوارى»

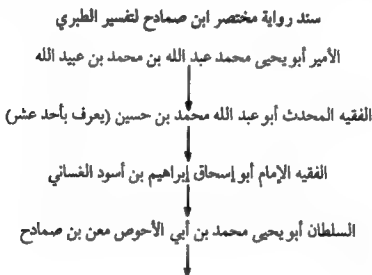
(35) نفسه، ج 2 ص 293-294.

(36) نفسه، ج 1 ص 243-244.

يستر «سوءاتكم» عوراتكم عن أعينكم وريشاً. وقرىء ريشاً فمن قرأ «ريشاً» فيحتمل أن يكون أراد به جمع الريش كذئب وذئاب، والريش في كلام العرب: الأثاث وما ظهر من المتاع. والريش أيضاً: المتاع والمال. و«لباس التقوى» قيل: هو الإيمان والعمل الصالح. «ذلك خير» قيل من قرأ «لباس التقوى» بالرفع كان المعنى: ولباس التقوى خير من الريش...» (37).

(ج) الأقوال والمرويات كما نجد في اختصاره تفسير قوله تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾: (قيل: هي الغنائم التي غنمها رسول الله ﷺ وأصحابه بدر. وقيل: هي أنفال السرايا. وقيل: ما شذ عن المشركين إلى المسلمين من عبدوا دابة وما أشبه. وقيل: هي الخمس الذي جعله الله لأهل الخمس. وقيل ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾ بمعنى: يسألونك الأنفال. وأصل «النفل» في كلام العرب الزيادة. ﴿الأنفال لله والرسول﴾ قيل: كانت الأنفال بهذه الآية لله والرسول، فنسختها ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه﴾ إلى آخر الآية) (38).

وقد حظي مختصر ابن صمادح بالتقدير والعناية، فتداوله فيما بينهم طلبة العلم وشيوخه بالقراءة والدرس على نحو ما يكشف عن ذلك السند التالي:



(37) نفسه، ج 1 ص 196.

(38) نفسه، ج 1 ص 34-35.

3 - التأليف والتصنيف

وهذا مجال آخر لعله أن يكون أقدر من السابقين على بلورة أثر أبي جعفر الطبري في نتاج الأندلسيين في التفسير وفي غير التفسير من علوم القرآن .

غير أن استقصاء هذا الأثر في ذلك النتاج، وهو من الوفرة بالدرجة المعروفة، أمر لا يتسع له حيز هذه الفقرة، ومع ذلك فإننا سنجتهد في رصد مظاهر منه نجلوها مجتزئين ببعض الأمثلة لها .

لقد تمثل أثر الطبري في تأليف المفسرين الأندلسيين وتصانيفهم في مستويين اثنين:

1 - المستوى المصدري

ونعني بذلك اعتماد المفسرين الأندلسيين كتاب (جامع البيان) مصدراً أفادوا منه إما:

1 - بالاعتباس منه والنقل عنه، وقد شملت نقولهم مختلف المعارف والفنون التي تضمنها تفسير الطبري، فكان منها ما يتعلق باللغة، والإعراب، والصرف، والقراءات، وكان منها ما يتعلق بأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمرويات من الحديث وأقوال الصحابة والتابعين. وفيما يلي نورد بعض الأمثلة الموضحة المتعلقة بـ:

(أ) أسباب النزول، ومن ذلك ما نقله ابن العربي المعافري (ت 543 هـ) عن الطبري في تفسير قوله تعالى ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾⁽⁴⁰⁾، قال: (وروى الطبري أن عمر رضي الله عنه رجع من عند النبي ﷺ وقد سمر عنده ليلة فوجد أمرأته قد نامت فأرادها فقالت: قد نمت، فقال: ما نمت. ثم وقع عليها

(39) أنظر، المطري، ص 34-35.

(40) سورة البقرة، آية: 187.

وصنع كعب بن مالك مثله. فغدا عمر رضي الله عنه على النبي ﷺ فقال: أعتذر إلى الله وإليك فلن نفسي زينت لي موقعة أهلي، فهل تجد لي من رخصة؟ فقال: لم تكن بذلك حقيقاً يا عمر. فلما بلغ بيته أرسل إليه فأنبأه بعذره في آية من القرآن⁽⁴¹⁾.

(ب) الناسخ والمنسوخ، ومن ذلك ما نقله أبو جعفر أحمد الخزرجي (ت 582 هـ) عن الطبري في قوله تعالى ﴿الوصية للوالدين والأقربين﴾⁽⁴²⁾:
(... قال محمد بن جرير: فرض الوصية للأقربين ممن لا يرث معكم غير منسوخ، وإنما المنسوخ فرض الوصية للوالدين نسخته آية الموارث)⁽⁴³⁾.

(ج) المأثور، ومن ذلك ما نقله ابن عطية (ت 546 هـ) عن تفسير الطبري في قوله تعالى ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾⁽⁴⁴⁾، قال: (وحكى الطبري عن ابن عباس أنه قال: معنى الآية يمحو الله ما يشاء ويثبت من أمور عباده إلا السعادة والشقاء والأجال فإنه لا محو فيها... وأسند الطبري عن إبراهيم النخعي أن كعباً قال لعمر بن الخطاب: يا أمير المؤمنين لولا آية في كتاب الله لأبأتك بما هو كائن إلى يوم القيامة. قال: وما هي؟ قال: ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾.

(د) المعاني، وذلك مثلما نقله ابن العربي في تفسير قوله تعالى ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها﴾⁽⁴⁵⁾: (وأما سبب صلاة النبي ﷺ إلى بيت المقدس ففيه قولان: إن النبي ﷺ فعل ذلك (تألفاً لليهود) وليسهل عليهم اتباع الدين لاستوائهم في القبلة. قاله الطبري)⁽⁴⁶⁾. ومثلما نقله ابن عطية في تفسير قوله تعالى ﴿والله يسجد من في السماوات والأرض طوعاً وكرهاً، وظلالهم بالغدو

(41) أنظر، أحكام القرآن، ج 1 ص 89.

(42) سورة البقرة، آية: 180.

(43) أنظر، نفس الصباح في غريب القرآن وناسخه ومنسوخه ص 45.

(44) سورة الرعد، آية: 39.

(45) سورة البقرة، آية: 144.

(46) أنظر، الناسخ والمنسوخ ص 46.

والأصا⁽⁴⁷⁾ : وقوله تعالى : ﴿وَللهِ يسجد﴾ الآية يحتمل ظاهر هذه الألفاظ أنه جرى في طريق التشبيه على قدرة الله وتسخر الأشياء له فقط، ويحتمل أن يكون في ذلك طعن على كفار قريش وحاضري محمد عليه السلام، أي إن كنتم أنتم لا توقنون ولا تسجدون فإن جميع من في السماوات والأرض لهم سجود لله تعالى، وإلى هذا الاحتمال نحا الطبري . . . وقوله ﴿وظلّاهم بالغدو والأصا﴾ إخبار عن أن الظلال سجود لله تعالى بالكبر والعشيات . قال الطبري : وهذا كقوله تعالى ﴿أولم يروا إلى ما خلق من شيء يتفياً ظلاله عن اليمين والشمائل سجداً لله﴾⁽⁴⁸⁾ قال : وذلك هو فيته بالعشي⁽⁴⁹⁾ .

ومما يتصل بذلك توجيه ما تكرر من الآيات لفظاً أو اختلف بتقديم أو تأخير أو بعض زيادة في التعبير، وهو موضوع عني به ابن الزبير الغرناطي (ت 708 هـ) الذي وجدناه في كتابه (ملاك التأويل) يفيد من الطبري في توجيه قوله تعالى من سورة براءة ﴿قل لا تعتذروا . . .﴾⁽⁵⁰⁾ الآية وينقل حاصل قوله فيها⁽⁵¹⁾ .

2 - بالنقد والتعقب، وقد شمل ذلك جملة موضوعات، نمثل لاثنتين منها، هما :

(أ) اللغة وذلك مثلما نجد عند ابن عطية في تفسير لفظة (سحت) في قوله تعالى ﴿سماعون للكذب أكالون للسحت﴾⁽⁵²⁾ : (قال الطبري : أصل السحت كلب الجوع . يقال فلان مسحوت المعدة إذا كان لا يلقى أبداً إلّا جائعاً يذهب ما في معدته فكان الذي يرتشي به من الشره محل ما بالجائع أبداً لا يشبع . . . وفي عبارة الطبري بعض اضطراب لأن مسحوت المعدة هو مأخوذ من الاستيصال والذهاب، وليس كلب الغرث أصلاً للسحت، والسحت الذي عني أن اليهود

(47) سورة الرعد، آية : 15 .

(48) سورة النحل، آية : 48 .

(49) أنظر المحرر الوجيز، ج 10 ص 30، 31 .

(50) سورة براءة، آية : 94 .

(51) أنظر، ملك التأويل ج 1 ص 598-603 .

(52) سورة المائدة، آية : 42 .

يأكلونه هو الرشا في الأحكام والأوقاف التي توكل ويرفد أكلها بقول الأباطيل وخدع العامة ونحو هذا⁽⁵³⁾. وفي تفسير لفظة الحمد من سورة الفاتحة نجد ابن عطية يرد على الطبري بقوله (وذهب الطبري إلى أن الحمد والشكر بمعنى واحد، وذلك غير مرضي. وحكي عن بعض الناس أنه قال «الشكر ثناء على الله بأفعاله وأنعامه، والحمد ثناء بأوصافه». قال القاضي أبو محمد: وهذا أصبح معنى من أنهما بمعنى واحد. واستدل الطبري على أنهما بمعنى بصفة قولك: الحمد لله شكراً، وهو في الحقيقة دليل على خلاف ما ذهب إليه لأن قولك شكراً إنما خصصت به الحمد أنه على نعمة من النعم)⁽⁵⁴⁾.

(ب) القراءات، ومن ذلك ما نجد عند ابن عطية في تفسيره قوله تعالى ﴿ولكل وجهة هو موليها﴾⁽⁵⁵⁾: (وحكى الطبري أن قوماً قرأوا «ولكل وجهة» بإضافة كل إلى وجهة، وخطأها الطبري وهي متجهة، أي: فاستبقوا الخيرات لكل وجهة ولا تعترضوا فيما أمركم بين هذه وهذه، إنما عليكم الطاعة في الجميع)⁽⁵⁶⁾.

2 - المستوى المنهجي

ولسنا نعني به طرائق المفسرين الأندلسيين في معالجة النص القرآني والنظر إليه فهذه لا شك أنها تختلف من مفسر لآخر باختلاف نزعاتهم العلمية الغالبة على كل منهم من فقهية وبيانية وما أشبه. ولكننا نقصد به ما غلب على أعمال أولئك المفسرين من تصورات فكرية وعقدية نابعة من المذهبية السنية، وهي مذهبية كان لها الغلبة في الساحة الفكرية بالأندلس دون سواها من المذاهب كالمذهبية الشيعية والمذهبية الاعتزالية بفضل عوامل متعددة ليس هنا موضع شرحها. وأغلب الظن أن تفسير أبي جعفر الطبري، وقد أودعه مرويات أهل السنة والجماعة وأقوالهم المأثورة كان له أثر بعيد في معالجة المفسرين الأندلسيين للنص القرآني

(53) أنظر، المحرر الوجيز، ج 5 ص 107.

(54) نفسه، ج 1 ص 63.

(55) سورة البقرة، آية: 148.

(56) أنظر، المحرر الوجيز ج 5 ص 107.

وتحليلهم لمعانيه وأحكامه، وهو ما ثبت أساساً هاماً وعظيم القيمة من الأسس التي بنى عليها أولئك المفسرون تفاسيرهم ونعني به الرد على أهل الجدل والباطنية ومناقشتهم ودحض دعواهم، وقد صرح بعضهم بذلك فقال ابن عطية وهو بصدد الحديث عن الخطة التي رسمها لتفسيره (. . . وأثبت أقوال العلماء في المعاني منسوبة إليها على ما تلقى السلف الصالح رضوان الله عليهم كتاب الله من مقاصده العربية السليمة من إلحاد أهل القول بالرموز وأهل القول بعلم الباطن وغيرهم، فمتى وقع لأحد من العلماء الذين قد حازوا حسن الظن بهم لفظٌ ينحو إلى شيء من أغراض الملحدين نهت عليه . . .)⁽⁵⁷⁾، وذكر القرطبي وهو يتحدث عن مضامين تفسيره (الرد على أهل الزيغ والضلالات)⁽⁵⁸⁾ وسلك بعضهم أسلوباً آخر في مواجهة أهل الزيغ وذلك بإهمال آرائهم ونظرياتهم مثل أبي حيان الذي صرح في مقدمة تفسيره بتركه أقاويل الصوفية (ومعانيهم التي يحملونها الألفاظ . . .) (و أقوال الملحدين الباطنية المخرجين الألفاظ القريبة عن مدلولاتها في اللغة إلى هديان افتروا على الله تعالى وعلى علي كرم الله وجهه وعلى ذريته)⁽⁵⁹⁾.

تلك ألوان من التأثير الذي كان لتفسير الطبري على نشاط المشتغلين من شيوخ العلم وطلابه بالقرآن وعلومه في الأندلس، وهي دالة، بلا شك، على تقديرهم جميعاً لهذا المصنف الجليل في المكتبة القرآنية، وقد عبر عن هذا التقدير غير واحد منهم⁽⁶⁰⁾، غير أن ابن حزم ربما كان أبلغهم في ذلك فقد وضع، وهو في أوج الشعور بـ«أندلسيته» تفسير الطبري حيث كان يرى مكانته اللائقة به في صدارة ما ألف من تفاسير، فقال مباهياً أهل بر العدة بتفسير بقي بن مخلد بأنه (الكتاب الذي أقطع قطعاً لا أستثني فيه أنه لم يؤلف في الإسلام تفسير مثله ولا تفسير محمد بن جرير الطبري ولا غيره)⁽⁶¹⁾.

(57) نفسه، 1 ص 5.

(58) أنظر، الجامع لأحكام القرآن، ج 1 ص 3.

(59) أنظر، البحر المحيط ج 1 ص 5.

(60) أنظر، المحرر الوجيز ج 1 ص 19، والتسهيل ج 1 ص 16.

(61) أنظر، النفع ج 3 ص 168، وجذوة المقتبس ص 167.

2 - تراث الطبري في التاريخ :

وله فيه عملان هامان، هما: (تاريخ الرسل والملوك) أو (تاريخ الأمم والملوك)، و(ذيل المذيل). فأما الأول فهو كتاب في التاريخ العام أي من بدء الخليقة إلى عصره، ضمنه الطبري من المرويات والأخبار وأقوال السابقين من الإخباريين ورسائلهم وكتبهم في ذلك ما ليس يُلقى إلا بين دفتيه، لهذا كان بحق (أجل كتاب في بابهِ)⁽⁶²⁾ على حد تعبير القفطي. وأما الكتاب الثاني فقد أُرِّخ فيه لـ (من قتل أو مات من أصحاب رسول الله ﷺ في حياته أو بعده... ثم ذكر من مات من التابعين والسلف بعدهم، ثم الخالفين إلى أن بلغ شيوخه الذين سمع منهم وجملاً من أخبارهم ومذاهبهم)⁽⁶³⁾ وإضافة إلى ذلك أبواباً في أسماء الرواة والمحدثين فجاء، كما يقول ياقوت، (من محاسن الكتب وأفاضلها)⁽⁶⁴⁾.

وإلى هذه المزايا في الكتابين دعت الأندلسيين إلى الاهتمام بتراث الطبري في التاريخ جملة أمور أخرى قد يكون من أهمها أمران اثنان: أولهما استيقانهم من عدالة الطبري كمسند وراوٍ للأحداث والوقائع وهذا ما شهد له به بعضهم كابن حزم الذي يعتبره من (ثقات أهل التاريخ)⁽⁶⁵⁾ وابن العربي الذي يحث على الأخذ عن الطبري في معرض تحذيره (من المفسرين، والمؤرخين، وأهل الآداب بأنهم أهل جهالة بحرمان الدين أو على بدعة مصرين، فلا تبالوا بما رووا، ولا تقبلوا رواية إلا عن أئمة الحديث، ولا تسمعوا لمؤرخ كلاماً إلا للطبري)⁽⁶⁶⁾.

وثانيهما إقبالهم، حين وقعت لهم آثار الطبري التاريخية، في وعي كامل بأبعاد التاريخ العلمية واستشعار عميق لمقاصده التربوية، على الاشتغال بالتصنيف في التاريخ على مستوييه العام والخاص بما يشمله أولهما من العصور الإسلامية التاريخية في المشرق والمغرب وبما يستوعبه ثانيهما من تراجم الرجال وطبقاتهم

(62) أنظر، إنباء الرواة، 3: 89.

(63) أنظر، معجم الأدباء، ج 18 ص 1.

(64) نفسه، ج 18 ص 1.

(65) أنظر رسالته (أسماء الخلفاء والولاة وذكر مددهم) ملحقة بكتاب (جوامع السيرة) ص 355.

(66) أنظر، العواصم من القواصم ص 247-148.

وأنسابهم، فكان أن وجدوا في أثر الطبري سالف الذكر ما انتفعوا به غاية النفع فيما ألفوا وصنفوا.

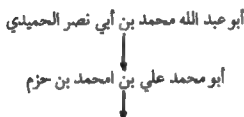
وسُئِلَ في الفقرات التالية برصد مظاهر من اعتناء الأندلسيين بالتراث التاريخي للطبري في مجالات:

(أ) الرواية والدرس

انتقلت مصنفات الطبري في التاريخ إلى الأندلس على يد علماء من المشرق مثل أبي بكر أحمد بن الفضل الدينوري الذي كان فيما سمع من شيخه الطبري (كتابه في التاريخ المعروف بـ «ذيل المذيل»⁽⁶⁷⁾). أو على يد علماء من الأندلسيين مثل أبي عمر يوسف الهمداني الذي سمع من تلاميذ الطبري كأبي الطيب الجزري وأبي محمد الفرغاني وكتب عنهم فيما كتب من آثاره (تاريخ الملوك⁽⁶⁸⁾ والذيل⁽⁶⁹⁾).

ومن حلقات الدينوري والهمداني وأمثالهما من شيوخ العلم الذين عُنيوا برواية كتب الطبري التاريخية والتحديث بها تخرجت أفواج الطلاب تحمل هذين الأثرين الهامين من آثار الطبري وتُسَمِّعُهما وتُقرِّئُهما، وبذلك تعددت طرق رواية هذين الأثرين بين الأندلسيين على نحو ما نرى في الأمثلة التالية:

1 - طريق أول في رواية «ذيل المذيل»



(67) أنظر، جذوة المقتبس ص 131.

(68) كان الأندلسيون يطلقون عليه اسم (التاريخ الكبير). أنظر، الاستيعاب ج 1 ص 165، وجامع البيان ص 285.

(69) أنظر، تاريخ علماء الأندلس ص 206.

أبو عمر أحمد بن محمد بن الجسور
 ↓
 أبو بكر أحمد بن الفضل الدينوري
 ↓
 أبو جعفر محمد بن جرير الطبري⁽⁷⁰⁾

2 - طريق ثانٍ في رواية «فيل المذيل»

أبو بكر محمد بن خير
 ↓
 أبو الحسن علي بن مومي الجذامي
 ↓
 أبو عمر يوسف بن عبد الله
 ↓
 أبو عمر أحمد بن محمد الأموي
 ↓
 أبو بكر أحمد بن الفضل الدينوري
 ↓
 أبو جعفر محمد بن جرير الطبري⁽⁷¹⁾

3 - طريق في رواية تاريخ الأمم والملوك (التاريخ الكبير)

أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي
 ↓
 أبو عمر يوسف بن عبد الله
 ↓
 أبو عمر يوسف بن محمد بن الجسور
 ↓
 أبو بكر أحمد بن الفضل الدينوري

(70) أنظر جلوة المقتبس ص 107.

(71) أنظر، فهرسة ابن خير ص 277.

ولا شك أن تعدد طرق رواية تراث الطبري التاريخي يدل على ما حظي به لدى الشيوخ والطلاب من إعجاب وتقدير أصبح بهما معدوداً ضمن الأعلام التي كان هؤلاء وأولئك يحرصون على اقتنائها ويتغالون في ثمنها حتى لقد بيعت نسخة من (تاريخ الأمم والملوك) بصلة الفرغاني بخط ابن ملول الشوشي مع كتب أخرى⁽⁷³⁾ في تركة أبي الوليد محمد بن يحيى الغافقي (ت 433 هـ) بعد أن (أغلي فيها حتى لقومت الورقة في بعضها برقع مثقال)⁽⁷⁴⁾.

(ب) التلخيص والاختصار

عالج الأندلسيون ألواناً من النشاط التأليفي، عدا ما كانوا يضعونه ابتداء من مؤلفات في شتى المعارف والفنون، تمثلت في اختصار الآثار المشرقية التي استجيدت واعتبرت أمهات وأصولاً في فنونها أو الجمع بين بعضها أو وضع صلات وتكملات لبعضها الآخر.

وكان لا بد لكتاب جليل القدر، عظيم القيمة ككتاب (تاريخ الرسل والملوك) أن يظفر من ذلك اللون من النشاط التأليفي عند الأندلسيين بحظ غير يسير يتجلى فيما وضعوا لهذا الكتاب من مختصرات وصلات تمثل لها بـ :

1 - مختصر غريب بن سعيد القرطبي (ت 370 هـ)، وأغلب الظن أن ما بأيدي الناس، وهو صلة تعريب لتاريخ الطبري (بأخبار المشرق والمغرب والأندلس)⁽⁷⁵⁾ ليس يمثل إلا الجزء الثاني من عمل غريب، أما الأول فقد غني فيه

(72) أنظر، صلة الخلف بموصول السلف ص 157.

(73) مثل (إصلاح المنطق) و (الغريب المصنف) و (نوادير ابن الأعرابي).

(74) أنظر، التكملة ج 1 ص 122.

(75) نشرت الصلة المتعلقة بأخبار المشرق (من سنة 291 إلى سنة 320) ملحقة بتاريخ الرسل والملوك في طبعته الأربية بعناية والمستشرق دي خويه والعربية بعناية الأستاذ محمد أبي الفضل إبراهيم. أما الصلة المتعلقة بأخبار المغرب والأندلس فقد نشرها المستشرق الهولندي دوزي ملحقة بتاريخ ابن عذاري.

F. Pons Boigues. Los historiadores Y geograjos arabigo-espanoles P. 185.

باختصار كتاب التاريخ الكبير، ومما يؤكد لنا أن عمل عريب قام على الاختصار والإكمال أن الذين عرضوا له من القدامى . وفيهم رواة نقله أثبات، ذكروه بما يفيد ذلك، فابن سعيد (ت 685 هـ) من الأندلسيين يقول عنه (وعريب بن سعيد القرطبي له «اختصار تاريخ الطبري»... وأضاف إليه تاريخ إفريقية والأندلس)⁽⁷⁶⁾ وابن عبد الملك المراكشي (ت 703 هـ) من المغاربة يقول في ترجمته بعريب (وله مصنفات منها تاريخه الذي اختصره من تاريخ أبي جعفر الطبري وأضاف إليه أخبار إفريقية والأندلس)⁽⁷⁷⁾.

ومن الجدير بالإشارة هنا أن غريباً أفاد في صلته التي وصلتنا من صلة أخرى كان وصل بها أصل الطبري من التاريخ الكبير أحد مشاهير تلامذته وهو أبو محمد عبد الله بن محمد جعفر الفرغاني (ت 370 هـ) ونقول عريب من صلة الفرغاني هي كل ما تبقى في أيدي الباحثين اليوم من هذه الصلة⁽⁷⁸⁾ التي كانت متداولة في الأندلس في القرن الرابع وما تلاه⁽⁷⁹⁾.

وأغلب الظن، بعد هذا وذاك، أن عمل عريب يمثل هذه الصورة، أي بكونه مختصراً للكتاب الضخم الجمل الفائدة، وتكملة له شملت أخبار المشرق والمغرب، هو ما أظفره تنويه العلماء وثناءهم ومنهم ابن سعيد المذكور آنفاً فقد ذكر أن اختصار عريب لتاريخ الطبري (قد سعد باغتيال الناس به)⁽⁸⁰⁾ وأشار ابن عبد الملك المراكشي المتقدم الذكر بمعرفة عريب بالتاريخ⁽⁸¹⁾ ثم وصف مختصره بأنه (كتاب ممتع)⁽⁸²⁾.

(76) أنظر، النفع، ج 3 ص 183، وعنه ينقل مؤلف تاريخ الفكر الأندلسي ص 206.

(77) أنظر، الذيل والتكملة، السفر الخامس، القسم الأول، ص 142.

(78) أنظر، ذبيل تاريخ الطبري ص 135، 145، 152، 155.

(79) أنظر، طبقات الأمم ص 183، والتكملة ج 1 ص 122.

(80) أنظر، النفع ج 3 ص 182.

(81) قال عنه بعد أن ذكر فتنه في مختلف المعارف والعلوم بأنه كان (تاريخياً تأم المعرفة بالأخبار) أنظر،

الذيل والتكملة، السفر الخامس، القسم الأول ص 142.

(82) نفسه السفر الخامس، القسم الأول ص 142.

وأبلغ من هذا وذاك في تصوير مكانة مختصر عريب وصلته في نفوس علماء الغرب الإسلامي بعامة الحكاية التالية:

ذكر ابن سعيد أن أبا الحسن علياً بن مروان الزناطي الكاتب (كان كثيراً ما يستعير الكتب، فإذا طُلبت منه فكأنها ما كانت، فذكر لبعض أصحابه - وهو ابن الربيب المؤرخ - أن عنده نسخة جليلة من تاريخ عريب الذي لخص فيه تاريخ الطبري واستدرك عليه ما هو من شرطه وذيل ما حدث بعده، فأرسل إليه في استعارته، فكتب إليه: يا أخي، سدد الله آراءك، وجعل عقلك أمامك لا وراءك، ما يلزمني من كونك مضيقاً أن أكون كذلك، والنسخة التي رمت إعارتها هي مؤنستي إذا أوحشني الناس، وكاتم سري إذا خانوني، فما أعيرها إلا بشيء أعلم أنك تتأذى بفقده إذا فقد جزء من النسخة وأنا الذي أقول:

أنس أخي الفضل كتاب أنيق أو صاحب يعنى بود وثيق
فلن نعره دون رهن به تخسره أو تخسر وداد الصديق
وربما تخسر هذا وذا فاسمع، رعاك الله، نصح الشفيق

وأجاب المخاطب، وهو ابن الربيب، برسالة نصها: (مثلك يفيد تجربة قد نفق عليها عمر، وضل عن فوائدها غر غمر، وقد أنفدت رهناً لا يسمح بإخراجه من اليد إلا ليدك، فتفضل بتوجيه الجزء الأول، فأنا أعلم أنه عندك مثل ولدك... (83).

2 - مختصر أبي زيد عبد الرحمان ابن الصقر الأنصاري (ت 523 هـ)، وكان في شيوخه من عرف باعتناؤه بتراث الطبري وتقديره له مثل أبي بكر غالب بن عطية وأبي بكر بن العربي، ونقدر أنهم حدوثه بهذا التراث ومن ضمنه «تاريخ الرسل والملوك» و«ذيل المذيل» اللذان أفاد منهما في تأليف كتابه (مختصر السير والمغازي من سير ابن إسحاق وتاريخ أبي جعفر الطبري) (84).

3 - مختصر أبي محمد عبد الحق الأزدي الإشبيلي (ت 628 هـ) وكان له في

(83) أنظر الفخ، ج 3 - ص 301-302.

(84) أنظر، جلدو الاقتباس، القسم الثاني ص 408-409.

كثير من فنون العلم، ومنها التاريخ، (حظ وافر، وعلم ماهر)⁽⁸⁵⁾ مما تصور معه أهمية عمله الذي لخص فيه كتاب الطبري في التاريخ⁽⁸⁶⁾.

(ج) التأليف والتصنيف.

انعكس أثر التراث التاريخي للطبري على تأليف الأندلسيين ومصنفاتهم في التاريخ على مستويين اثنين:

(أ) المستوى المصدري

وفيه نستكشف ما انتفع به مؤرخو الأندلس في تأليفهم عن تاريخ المشرق وأخباره من الطبري فيما ضمَّنه كتابه (تاريخ الرسل والملوك) و (ذيل المذيل) من مادة إخبارية عن عصور ما قبل الإسلام انطلاقاً من بدء الخليقة، وعصور ما بعد الإسلام متمثلة في الخلافة الراشدية والدولتين الأموية والعباسية.

ويمكننا أن نميز في هؤلاء المؤرخين، من حيث طبيعة المادة التي أفادوها من تاريخي الطبري، فثنتين اثنتين: أولاً عُنيت بالتصنيف في التاريخ العام، ونعني به تاريخ ما قبل الإسلام وما بعده، ومن أشهر مؤلفات هذه الفئة كتاب (جوامع أخبار الأمم)⁽⁸⁷⁾ للقاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد الطليطلي (ت 462 هـ) وكتاب الفقيه أبي جعفر بن عبد الحق الخزرجي القرطبي (ت 6 هـ) و (هو كتاب كبير بدأ فيه من بدء الخليقة إلى أن انتهى في أخبار الأندلس إلى دولة عبد المومن)⁽⁸⁸⁾. ومسح أن هذين المؤلفين لم ينتهيا إلينا فإننا نكاد نعجز بأن صاحبيهما أخذوا عن الطبري وانتفعا به وخاصة صاعداً فإنه تلمذ على شيوخ، منهم ابن حزم، كانوا يقدرون شخصية الطبري التاريخية، بل العلمية بعامة لفضلها وأمانتها وصدقها⁽⁸⁹⁾.

(85) أنظر، عنوان الدراسة ص 193.

(86) نفسه ص 193.

(87) أنظر. النهج ج 2 ص 123.

(88) أنظر، تاريخ الفكر الأندلسي ص 240.

(89) أنظر، رسالة أصحاب الفتيا من الصحابة ملحقه بجوامع السيرة ص 334.

وكان صاعد نفسه معجباً بالطبري مقدراً لجهوده في التأليف⁽⁹⁰⁾.

وممن يمكن إدراجهم ضمن هذه الفئة من المؤرخين مؤلفو كتب المعارف العامة مثل ابن عبد ربه (ت 328 هـ) الذي أفاد من الطبري في كثير من الأخبار التاريخية التي ضمنها (العقد الفريد)⁽⁹¹⁾.

وثانية الفئتين هي التي انصرف اهتمامها إلى الاشتغال بالتأريخ لصدر الإسلام وعصر بني الأمويين والعباسيين، وأشهر أفراد هذه الفئة رجلان اثنان هما ابن حزم (ت 456 هـ) وابن عبد البر (ت 463 هـ). كان الأول توفر على (درس تاريخ الطبري دراسة فهم وتمعن)⁽⁹²⁾ أتاح له الانتفاع بمواده الإخبارية فيما أُرِّخ به من مصنفات للسيرة النبوية والدولتين الأموية والعباسية، وهو ما تشهد به الإشارات والنقول التاريخية التي ذكرها أحياناً معزوة للطبري كقوله وهو يتحدث عن موسى بن جعفر (وكان موسى هذا على السنة، يختلف إلى أصحاب الحديث، قال الطبري «ويتختم في اليسار»⁽⁹³⁾ وساقها أحياناً أخرى دون ذكر لمصدرها وهي للطبري. والامثلة على ذلك ماثونة في كتبه ورسائله التاريخية لا تخطئها عين الدارس⁽⁹⁴⁾.

وأما ثاني الرجلين وهو ابن عبد البر فقد كان بدوره معنياً بتراث الطبري في التاريخ وقد روى كتابه فيه بغير ما طريق بسنده المتصل بمؤلفه، وكان يخبر بهما ويحدث ويجيز. وقد أفاد ابن عبد البر من هذين الكتابين واعتمدهما، ولا سيما الثاني منهما، فيما ألف من تاريخ للسيرة النبوية وتراجم الصحابة والأئمة، ونص في مقدمة كتاب (الاستيعاب) على ذلك فقال: (وما كان فيه - أي الاستيعاب - لأبي جعفر الطبري فمن كتابه المسمى «ذيل المذيل»⁽⁹⁵⁾. وبلغت نقوله عنه نيفاً ومائة، نكتفي في التمثيل لها بمثالين، أولهما ورد في ترجمة جابر بن ظالم بن حارثة:

(90) أنظر، طبقات الأمم ص 183-184.

(91) أنظر، العقد الفريد، ج 2 ص 347، ج 5 ص 875.

(92) أنظر، تاريخ الفكر الأندلسي ص 213.

(93) أنظر، جمهرة أنساب العرب ص 62.

(94) نفسه ص 327 وأنظر، جوامع السيرة.

(95) أنظر، الاستيعاب ج 1 ص 23.

(ذكره الطبري فيمن وفد على النبي ﷺ من طي، قال: وكتب له رسول الله ﷺ كتاباً فهو عندهم)⁽⁹⁶⁾. والمثال الثاني نأخذه من ترجمة مالك بن نويرة: (قال الطبري: بعث النبي ﷺ مالك بن نويرة على صدقة بني يربوع، وكان قد أسلم هو وأخوه متمم بن نويرة الشاعر، فقتل خالد بن الوليد مالكا يظن أنه ارتد حين وجهه أبو بكر لقتال أهل الردة، واختلف فيه هل قتله مسلماً أو مرتداً؟ وأراه - والله أعلم - قتله خطأ. وأما متمم فلا شك في إسلامه)⁽⁹⁷⁾.

(ب) المستوى المنهجي

ولم يقف أثر الطبري في مجال التأليف والتصنيف لدى المؤرخين الأندلسيين عند حد النقل والاقتباس، بل إنه تعداه إلى المنهج الذي اعتمدوه في مؤلفاتهم. وكان منهج الطبري أشبه شيء بمنهج المحدثين من حيث اعتماده الإسناد في تأدية الخبر والرواية بالنص الذي تلقيا به ودونوا نقد أو تحقيق وهو ما يحقق شروط تقي الدين السبكي في المؤرخ وهي: الصدق، واعتماد اللفظ دون المعنى، والتثبت في النقل، وتسمية المنقول عنه⁽⁹⁸⁾. وقد عبر الطبري عن الخطوط الرئيسية لمنهجه فقال (وليعلم الناظر في كتابتها أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه، والآثار التي أنا مسندها إلى روايتها دون ما أدرك بحجج العقول وأستنبط بفكر النفوس... فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستكره قارئه أو يستشعنه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً من الصحة ولا معنى في الحقيقة فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا وإنما أتى في بعض ناقله إلينا وأنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا)⁽⁹⁹⁾.

وقد ترسم منهج الطبري هذا مؤرخو الأندلس مثل ابن الفرضي (ت 403 هـ) الذي نجده يحدد في مقدمة كتابه عن تاريخ علماء الأندلس أسانيده التي تحدد

(96) نفسح ج 1 ص 223.

(97) نفسه، ج 3 ص 1362.

(98) أنظر قاعدة في الجرح والتعديل ص 32.

(99) أنظر، تاريخ الرسل والملوك ج 1 ص 29.

بدورها مصدريّة الرواية والخبر التاريخيين عنده،⁽¹⁰⁰⁾ ومثل ابن عبد البر (ت 463 هـ) الذي نجله، شأن سابقه، يُعنى في مقدمة كتابه عن تاريخ الصحابة المسمى (الاستيعاب في معرفة الأصحاب) بتحديد أسانيده وتعيين طرقها⁽¹⁰¹⁾ وهو ما يحقق هدف المنهج الذي رسمه الطبري في مقدمة تاريخه وهو توثيق الخبر التاريخي مسنداً إلى رواته. ومما ينبغي أن نشير إليه هنا أن طريقة الطبري في التاريخ للأحداث والوقائع خاصة منها المتعلقة بالعصور الإسلامية كانت تقوم على الترتيب الحولي، أي رواية الأحداث والوقائع على نظام التسلسل الزمني عاماً بعد عام. وقد كان لهذه الطريقة صدى في بعض التأليف والمدونات التاريخية الأندلسية تمثل لها بتاريخ الرازيين أحمد بن محمد بن موسى وابنه عيسى (ت 4 هـ) ويكتاب (المن بالإمامة) لابن صاحب الصلاة (ت 594 هـ).

3 - تراث الطبري في الحديث :

كان للطبري باعٌ طويلٌ في الحديث تجلّى في المعرفة بمعانيه وغريبه وطرقه وفقهه وسننه ورجاله ورواته كما تجلّى في قدرته على تصحيح الأحاديث والآثار والجمع بين معانيها المختلفة والاستنباط منه مما دفع ببعضهم إلى أن يقول عنه بأنه كان (كالمحدث الذي لا يعرف إلا الحديث)⁽¹⁰²⁾ وبعضهم الآخر إلى أن يعده في كبار المحدثين ويدرجه في طبقتهم مثل الترمذي والنسائي⁽¹⁰³⁾.

وللطبري تصانيف عدة في الحديث⁽¹⁰⁴⁾ غير أن أشهرها كتابه (تهذيب الآثار وتفصيله معاني الثابت عن رسول الله ﷺ من الأخبار) فهو يعتبر معرفةً لتلك المعرفة ومجلّى لمختلف جوانبها، ألفه على ترتيب المسانيد ملتزماً بـ (ذكر ما صحَّ عنده

(100) أنظر، تاريخ علماء الأندلس ص 322.

(101) أنظر، الاستيعاب ج 1 ص 24-20.

(102) أنظر، معجم الأدياء، ج 18 ص 61.

(103) نفسه ج 18 ص 62.

(104) منها: (أحاديث غدير خم) و(حديث الطيس) و(طرق الحديث) و(المسند المجرد) الخ. أنظر،

معجم الأدياء، ج 18 ص 65 وتذكرة الحفاظ، ج 2 ص 146.

سنده من الحديث عن رسول الله ﷺ وترك ما لم يصح عنده سنده⁽¹⁰⁵⁾.

وإذا ذكرنا أن الأندلس كان (اشتهر بها العلم والحديث في المائة الثالثة بآبَن حبيب ويحيى بن يحيى وأصحابهما ثم بقي بن مخلد ومحمد بن وضاح)⁽¹⁰⁶⁾ وبهذين الآخرين صارت الأندلس دار حديث وإسناد أدركنا حرص أصحاب الرحلة إلى المشرق من الأندلسيين خلال هذه الفترة على غشيان مجالس المحدثين والرواية عنهم، وكان أبو جعفر الطبري من أبرز شيوخ هذا العلم وكان اسمه ارتفع ذكره بما ألف فيه وصنف ولا سيما كتابه (تهذيب الآثار) الذي نال من تقدير طلاب الحديث ما لم ينله كتاب آخر من كتب الطبري في هذا الفن. وقد عرفنا ممن عني بهذا الكتاب من مهاجرة الطلاب الأندلسيين بالمشرق أبا عمر يوسف بن محمد الهمداني⁽¹⁰⁷⁾، وأبا زكرياء يحيى بن مالك بن عائذ،⁽¹⁰⁸⁾ وكلاهما سمع عن تلاميذ الطبري مثل أبي الطيب الجزري⁽¹⁰⁹⁾ وأبي محمد عبد الله الفرغاني⁽¹¹⁰⁾، وكلاهما، أي الهمداني وابن عائذ، خلق لنشر العلم والحديث حين قفل إلى بلده الأندلس⁽¹¹¹⁾، وكان لمزايهما الخلقة والعلمية من سلامة دين وحسن يقين، وثقة وخيار، وصحة قلم، وحسن كتابة⁽¹¹²⁾ أثر بعيد في إقبال الطلاب عليهما وحرصهم على رواية ما كانا يحملانه من تراث الطبري بعامة وفي الحديث بخاصة مما نتج عنه، فيما نقدر، تعدد في طرق رواية (تهذيب الآثار) بين الأندلسيين، احتفظ لنا منها ابن خبير بطريقتين نوردهما فيما يلي:

(105) أنظر مقدمة الأستاذ محمود شاكر لمستند علي بن طالب من تهذيب الآثار ص 120.

(106) أنظر، الإعلان بالتاريخ لمن ذم التاريخ ص 140.

(107) أنظر، تاريخ علماء الأندلس ص 206.

(108) نفسه ص 193.

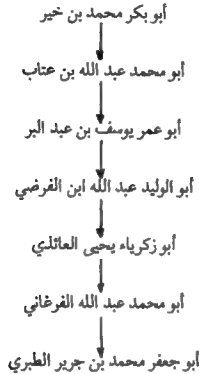
(109) نفسه ص 206.

(110) أنظر، فهرسة ابن خبير ص 200.

(111) أنظر، أنظر تاريخ علماء الأندلس ص 194، 207.

(112) نفسه، ص 195، 208.

طريق أول في رواية (تهذيب الآثار)



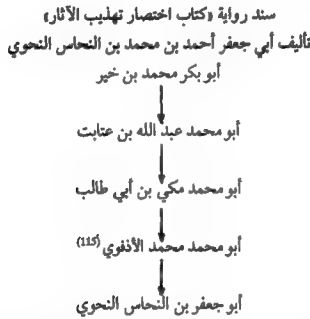
طريق ثان في رواية (تهذيب الآثار)



(113) أنظر، فهرسة ابن خير ص 200.

(114) نفسه ص 201.

ويبدو أن الأندلسيين على شغفهم بهذا الأثر وإقبالهم على روايتهم ودرسه لم يهتموا باختصاره وتلخيصه كما فعلوا بالنسبة لأثار أخرى للطبري غير أنهم احتفوا باختصار له وضعه أحد العلماء المشاركة وهو أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس النحوي (ت 338 هـ) لعلهم رأوا فيه ما يفنيهم عن وضع مختصر آخر له فاحتفوا به يتداولونه بينهم بالتحديث والإجازة على نحو ما نتبين من سلسلة السند التالية في روايته:



ولسنا نشك في أن هذا العناية بكتاب «تهذيب الآثار» واختصاره كان لا بد أن تنعكس آثاره على بعض ما ألفه الأندلسيون في الحديث رواية ودراسة. وقد يصح اتخاذ تصانيف أحد كبار محدثي الأندلس ممن عرفنا عنايتهم بتراث الطبري ونعني به ابن عبد البر مداراً لدراسة ذلك والبحث فيه مما لا يتسع له حيز هذه الفقرة. وعسى أن يندب أحد طلاب الحديث نفسه لمثل هذه الدراسة المفيدة الممتعة.

4 - تراث الطبري في الفقه وغيره

كان الطبري، كما ألمعنا من قبل، معنياً بالفقه، مهتماً بالبحث في مذاهب

(115) نفسه ص 201.

أثمته، ولم يزل كذلك حتى انتهى به الأمر إلى الاستقلال بمذهب في النظر الفقهي ضمن بعضه كتابه في تفسير القرآن الكريم وفصل القول فيه في كتب ألفها لهذا الغرض.

وحقاً أن الأندلسيين لم يولوا تراثه الفقهي من العناية، لما ذكرنا من أسباب في مدخل هذا البحث، مثلما أولوا تراثه في التفسير، والتاريخ، والحديث، يدلنا على ذلك إعراضهم عن رواية كتبه الفقهية مثل كتابه «لطيف القول في أحكام شرائع الإسلام» وكتابه «الخفيف في الفقه»، غير أن هذا لم يمنعهم من النظر في بعض ما وقفوا عليه من آرائه الفقهية المبثوثة في كتابيه «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» و«تهذيب الآثار وتفصيل الثابت من الأخبار» فقَدَرُوهُ، في ضوءها، حق قدره ولا سيما منهم ذوو النزعات الاجتماعية مثل ابن حزم وابن عبد البر وابن العربي، وَقَدَّرُوهُ أولهم من أصحاب الفتيا في رتبة أو طبقة داود بن علي بن خلف الاصبهاني الإمام الظاهري ومحمد بن إسماعيل البخاري وغيرهما⁽¹¹⁶⁾ ونقل ثانيهما عن الطبري جملة نقول في عدة قضايا ومسائل فقهية⁽¹¹⁷⁾ نمثل لها بمثالين اثنين، يتعلق أولهما بمسألة القراءة والركوع في صلاة الكسوف، فبعد أن ساق مرويات في الموضوع نص على رأي الطبري: (وقال الطبري إن شاء جهر في صلاة الكسوف وإن شاء أسر، وإن شاء قرأ في كل ركعة مرتين وركع فيها ركوعين، وإن شاء أربع قراءات وركع أربع ركعات، وإن شاء ثلاث ركعات في ركعة، وإن شاء ركعتين كصلاة النافلة)⁽¹¹⁸⁾. والمثال الثاني يتعلق بتحديد مفهوم (الكلالة) فبعد أن استعرض ابن عبد البر الآراء المختلفة في المسمى بالكلالة أورد رأي الطبري وبه ختم: (وقال الطبري الصواب أن الكلالة هم الذين يرثون الميت من عدا ولده والوالداه لصحة حديث جابر أنه قال: قلت يا رسول الله إنما يرثني كلالة)⁽¹¹⁹⁾.

(116) أنظر، رسالة (أصحاب الفتيا من الصحابة ومن بعدهم على مراتبهم في كثرة الفتيا) ملحقة بـ (جوامع السيرة) ص 334.

(117) أنظر، على سبيل التمثيل، التمهيد، ج 4 ص 34، 66، 97، 99، 104، 172، ج 5 ص 27، 35، 323، ج 11 ص 152، ج 19 ص 282، 291، 293 الخ.

(118) أنظر، التمهيد، ج 3 ص 312.

(119) نفسه ج 5 ص 202.

وقد أفاد ابن العربي بدوره من فقه الطبري في بعض الأحكام الفقهية على نحو ما نجد فيما نقل عنه بخصوص قوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة﴾⁽¹²⁰⁾: (قال الطبري: من ولد بين المسلمين فحكمه حكم المسلمين في العتق كما أن حكمه حكم المسلمين في الجنابة والإرث والصلاة عليه وجميع أحكامه)⁽¹²¹⁾.

وفضلاً عن هذا فقد شملت عناية الأندلسيين آثاراً أخرى للطبري بالرواية والدرس مثل كتابه (فضائل الجهاد) وكتابه (التبصير في معالم الدين) وكتابه (آداب النفوس وأعمال الجوارح بالآداب النفيسة والأخلاق الحميدة) وهذا الكتاب تحدث عنه ابن عساكر فقال (عمله - أي الطبري - على ما ينوب الإنسان من العرائض في جميع أجزاء جسده، فبدأ بما ينوب القلب واللسان والبصر والسمع على أن يأتي بجميع الأعضاء وما روي عن رسول الله ﷺ في ذلك وعن الصحابة والتابعين ويذكر كلام المتصوفة وما حكى من أفعالهم وإيضاح الصواب في ذلك)⁽¹²²⁾، وتلك مزايا في هذا الكتاب دعت الأندلسيين إلى التنويه بجلاله في معناه⁽¹²³⁾ والإقبال على تداوله وتداوله بعد جيل⁽¹²⁴⁾.



على ذلك النحو تلقى الأندلسيون تراث أبي جعفر الطبري، وبذلك الألوان من العناية شملوه ورعوه فدل ذلك على إدراك لديهم عميق وواع بأهمية هذا التراث وقدرته على بلورة الأصول العقدية للمعارف الإسلامية وتمتين عرى الوحدة الفكرية بين أبناء دين التوحيد في مشرق الأرض ومغربها.

(120) سورة النساء، الآية: 92.

(121) أنظر، أحكام القرآن ج 1 ص 174.

(122) أنظر، تاريخ ابن عساكر ج 5 ص 352.

(123) أنظر، فهرست ابن خبير ص 288.

(124) نفسه ص 288.

المصادر والمراجع

- 1 - القرآن الكريم:
- 2 - ابن الأبار، أبو عبد الله محمد: التكملة: ط. مجريط (1.886 م)، أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف.
- 3 - البحر المحيط: ط. الأولى - 1328 هـ، بالثيا، أنخل جنتالث.
- 4 - تاريخ الفكر الأندلسي: ترجمة د. حسين مؤنس، ن. مكتبة النهضة المصرية - القاهرة. ابن بشكوال، أبو القاسم خلف.
- 5 - الصلة: ن. الدار المصرية للتأليف والترجمة (1.966)، ابن جزى الغرناطي، أبو القاسم محمد.
- 6 - التسهيل لعلوم التنزيل: تحقيق محمد عبد المنعم اليوسى وإبراهيم عطوة عوض، مطبعة حسان - القاهرة، ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد.
- 7 - جوامع السيرة: تحقيق د. إحسان عباس ود. ناصر الدين الأسد، ن. دار المعارف بمصر.
- 8 - جمهرة أنساب العرب: تحقيق عبد السلام محمد هارون، ن. دار المعارف بمصر (1391 هـ - 1.971 م). ط. 3.
- 9 - المحلي: الأجزاء 1، 4، 7، 10، ط. دار الفكر.
- 10 - رسالة أسماء الخلفاء والولاة: ملحقة بكتاب «جوامع السيرة».
- 11 - رسالة أصحاب الفتيا: ملحقة بكتاب «جوامع السيرة»، الحموي، ياقوت.
- 12 - معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، ن. عيسى البابي الحلبي (1.355 هـ - 1.936 م)، د. الحوفي، أحمد محمد.
- 13 - الطبري: سلسلة (أعلام العرب) رقم 13، ط. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر الحميدي، أبو عبد الله محمد.
- 14 - جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس: تحقيق محمد بن تساوت الطنجي، وط. الدار المصرية للتأليف والترجمة (1.966)، الخزرجي، أبو جعفر أحمد بن عبد الصمد.
- 15 - نفس الصباح في ضرب القرآن وناسخه ومنسوخه: تحقيق محمد عز الدين المعيار الإدريسي، (نسخة مرقونة بمكتبتنا) ابن خير، أبو بكر محمد.
- 16 - فهرسة ابن خير: ط. 2 - المكتب التجاري ومكتبة المشى ومؤسسة الخانجني (1382 هـ - 1963 م)، ابن دحية، أبو الخطاب عمر.
- 17 - المطرب من أشعار أهل المغرب: تحقيق د. إبراهيم الأبياري ود. حامد عبد المجيد ود. أحمد بدوي، ن. دار العلم للجميع - بيروت، الذهبي، أبو عبد الله محمد.
- 18 - تذكرة الحفاظ: ن. دار إحياء التراث العربي الورداني، محمد بن سليمان.
- 19 - صلة الخلف بموصول السلف، تحقيق د. محمد حجي، ط. دار الغرب الإسلامي.

- بيروت (1408 هـ - 1988 م). ابن الزبير الغرناطي، أحمد إبراهيم.
- 20 - ملاك التأويل: تحقيق سعيد الفلاح، ن. دار الغرب الإسلامي (1403 هـ - 1983 م)، ط. 1 السبكي، تاج الدين عبد الوهاب.
- 21 - قاعدة في الجرح والتعديل وقاعدة في المؤرخين: تحقيق عبد الفتاح أبي غدة، ن. مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب (1388 هـ - 1968 م).
- 22 - طبقات الشافعية الكبرى: ط. مصر. ابن صاحب الصلاة، عبد الملك.
- 23 - تاريخ المن بالامامة: تحقيق د. عبد الهادي التازي، ن. دار الأندلس للطباعة والنشر - بيروت (1383 هـ - 1964 م) صاعد بن أحمد، أبو القاسم.
- 24 - طبقات الأمم: تحقيق حياة العيد بوعلوان، ن. دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت (1985 م)، ابن صمادح التيجي، أبو يحيى محمد.
- 25 - مختصر من تفسير الإمام الطبري: تحقيق محمد حسن أبو العزم الزغيتي، ط. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر (1390 هـ - 1970 م) الضبي، أحمد بن يسي.
- 26 - بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، ط. دار الكتاب العربي (1967) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير.
- 27 - تاريخ الرسل والملوك: تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، ن. دار المعارف.
- 28 - تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله ﷺ من الأخبار: تحقيق أبي فهر محمود محمد شاكر، ن. جامع الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- 29 - جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري): تحقيق محمود محمد شاكر، ن. دار المعارف بمصر. ابن عبد البر، أبو محمد يوسف.
- 30 - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: تحقيق د. سعيد أعزاب وآخرين، ن. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الرباط.
- 31 - جامع بيان العلم وفضله: تصحيح عبد الرحمان محمد عثمان، ن. المكتبة السلفية - المدينة المنورة (1388 هـ - 1968 م).
- 32 - الاستيعاب في معرفة الأصحاب: تحقيق علي محمد البجاوي، ن. مكتبة نهضة مصر، ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد.
- 33 - العقد الفريد: تحقيق د. أحمد أمين وآخرين. ط. القاهرة (1965 م) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله.
- 34 - العواصم من القواصم: تحقيق محب الدين الخطيب، ط. المكتبة العلمية - بيروت (1405 هـ - 1985 م).
- 35 - الناسخ والمنسوخ: تحقيق د. عبد الكبير العلوي المدغري، ن. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الرباط (1408 هـ - 1988 م).
- 36 - أحكام القرآن: ابن عطية، أبو محمد عبد الحق.

- 37 - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: تحقيق المجلس العلمي بفاس، ن. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الرباط.
- 38 - برنامج ابن عطية: تحقيق د. محمد أبي الأضفان، ن. دار الغرب الإسلامي - بيروت (1.980 م) عياض بن موسى القاضي أبو الفضل.
- 39 - ترتيب المدارك: تحقيق د. سعيد أحمد أعراب وآخرين. ن. وزارة الشؤون الإسلامية - الرباط الغبريني، أبو العباس أحمد.
- 40 - عنوان الدراية: تحقيق رابع بوتار، ن. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر. ابن الفرضي، أبو الوليد عبد الله.
- 41 - تاريخ علماء الأندلس: ط. الدار المصرية للتأليف والترجمة (1966) ابن القاضي، أحمد.
- 42 - جلوة الاقتباس فيمن حل من الأعلام مدينة فاس: ن. دار المنصور للطباعة والوراقة - الرباط (1.973 م) القرطبي، أبو عبد الله محمد.
- 43 - الجامع لأحكام القرآن: ن. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع القرطبي، عريب بن سعيد.
- 44 - صلة تاريخ الطبري: تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، ن. دار المعارف. القفطي، جمال الدين علي بن يوسف.
- 45 - إنباء الرواة على أنباء النحاة: ط، دار الكتب المصرية (1.369 - 1.374 هـ) ابن كثير، إسماعيل بن عمر.
- 46 - البداية والنهاية: ن. مكتبة المعارف - بيروت المراكشي أبو عبد الله محمد بن عبد الملك.
- 47 - الذيل والتكملة (السفر الخامس - القسم الأول). تحقيق د. إحسان عباس، ن. دار الثقافة - بيروت، المقرري أحمد بن محمد.
- 48 - نفح الطيب: تحقيق د. إحسان عباس، ط. دار صادر - بيروت (1.388 هـ - 1968 م) المنتوري، محمد بن عبد الملك.
- 49 - فهرسة المنتوري: (مصورة خاصة بمكتبتنا).

- Albornoz, Claudio Sánchez.

50 - En torno a los orígenes del feudalismo (Fuentes de la historia hispano-musulmana del siglo XIII).

- Boigues, F. Pons.

51 - Los historiadores y geógrafos arabigo-españoles. Ed. Philo Press Amsterdam (1972).

- Dosz.

52 - Introduction. Al-Bayano-l-Mogrib. Pàginas 31 y siguientes.



وضع اللغة العربية والثقافة الإسلامية في بنغلاديش



أ. الطاهر أحمد حسين
الأستاذ المساعد بالجامعة الإسلامية
بنغلاديش



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم المرسلين وعلى آله
وصحبه أجمعين ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين . أما بعد ،

فإن العالم يختلف فيه الثقافة والحضارة والعادات والتقاليد من شعب
إلى شعب ومن دولة إلى دولة . وبنغلاديش بقعة من أرض الإسلام تختلف
عن غيرها من الدول الإسلامية من حيث العادات والتقاليد . وهي بالرغم من كونها
دولة جديدة لكن لشعبها حضارة قديمة وإراثاً ثقافياً إسلامياً عريقاً يرتبط باللغة
العربية أوثق ارتباط . وذلك لأن العلاقات عميقة الجذور بين بنغلاديش وبين من
نزل فيهم الوحي ألا وهم العرب ، والتي امتدت جذورها لأزمان سحيقة . وخطت
اللغة العربية خطوات نحو الانتشار في فجر الإسلام وانتشرت وتقدمت في هذه
المنطقة من العالم حتى أحدثت نهضة علمية بهرت الأنظار عبر الزمان . وأقيمت
المدارس والمعاهد والجامعات والمؤسسات الإسلامية التي خرجت العلماء
والخطباء والواعظين والكتاب والشعراء والأدباء والمؤلفين ، الذين يكونون في قلوبهم

حياً خالصاً للغة العربية وتراثها. فيعتقدون أنها اللغة المقدسة التي نزل بها القرآن الكريم وأنها لغة الإسلام ومثابة للمسلمين. فهي تعيش في كل بيت من بيوت المسلمين البنغلاديشيين عن طريق الصلاة وتلاوة القرآن الكريم على الأقل ويسعون إلى تعلمها ويقدمون لها خدمات جليلة طيبة. ومن ثم يحظى العلماء بها والمتعلمون للعلوم العربية الإسلامية بالتقدير والإجلال.

لمحة عن بنغلاديش:

وفي البدء لا بد لي من تعريف بلادي بلمحة تاريخية:

الموقع:

تقع بنغلاديش في الجانب الشرقي لشبه القارة الهندية أو قل في جنوب شرقي آسيا. وهي أرض على شكل الحرف العربي «الباء» وتقع بين خطي عرض 21 و 26 درجة شمالاً وخطي طول 88 و 93 درجة شرقاً، وتتصل حدودها الشمالية بـ «آسام» من ناحية الهند وجنوبها بخليج بنغال ويورما وشرقها بـ «آسام» ويورما وغربها بالبنغال الغربية من الهند ومساحتها 55598 ميلاً مربعاً.

عدد السكان والأقاليم:

يبلغ عدد سكانها مائة وعشرة ملايين نسمة. منها 90٪ مسلمون والباقيون من الهندوس والبوذيين والمسيحيين والهمجيين. ويلاحظ شدة كثافة السكان فيها حيث يسكن كل 800 نسمة في ميل مربع.

عدد الأقاليم:

هناك أربعة أقاليم في بنغلاديش: دাকা وجاتغام وراجشاهي وخولنا. كما أن عدد المقاطعات 66 مقاطعة وعدد القرى 68018 قرية.

العاصمة: دাকা.

اللغة :

أما اللغة الوطنية والرسمية فهي لغة «بنغلاء» واللغات المفهومة: هي اللغة الإنكليزية والأردية والعربية.

الملابس :

الملابس الشعبية هي الملابس الملائمة حسب مناخ البلاد وهي الإزار أو السروال أو البنطلون والقميص الإفرنجي وغير الإفرنجي (بنجابي).

المناخ :

يوزع العام في بنغلاديش بين ثلاثة فصول مميزة. وهي الشتاء (من نوفمبر إلى فبراير) والصيف أو الربيع من (مارس إلى مايو) والفصل الممطر (من يونيو إلى أكتوبر) وأجمل الفصول هو الربيع والشتاء إذ هو الفترة التي تخلو من الأمطار. أما الحرارة في بنغلاديش فهي تتراوح بين 49 و 75 فهرنهايت صيفاً وبين 7 إلى 9 فهرنهايت شتاء. وأما الأمطار فأقلها حوالي 48 بوصة سنوياً وأكثرها حوالي 226 بوصة سنوياً.

المطارات :

هناك ثمانية مطارات: دাকা، جانغام، جوشهور، ابشردي، سلهت، كوكش بازار، كوملا، تهاكورغا ومنها مطار دাকা مطار دولي.

المحطات الإذاعية والتلفزيونية :

هناك سبع محطات إذاعية في بنغلاديش وتعتبر محطة دাকা المحطة الرئيسية وهي أقوى المحطات. أما المحطات الأخرى فهي منبثقة عن محطة دাকা على سبيل تقويتها. أما المحطات التلفزيونية فهناك ست محطات تلفزيونية وكل محطة لها برنامجها الداخلي الخاص. أما ما يتعلق بالثت التلفزيوني للعالم الخارجي فقد اختصت به محطة دাকা التي بثت برامجها بثماني لغات مختلفة.

الأنهار الرئيسية والموانئ:

بنغلاديش بلاد الأنهار ومن أنهارها الرئيسية: ميغنا، فدا، برهمبتر، زمونا، تيستا، سورما، كورنوفولي. أما الموانئ البحرية الرئيسية فهي جاتغام وجالنا.

المواصلات:

أما المواصلات فهناك طرق عديدة للمواصلات تربط بين أطراف الوطن. ومنها خطوط للقطارات التي تمتد حوالي 1786 ميلاً. أما طرق السيارات فتتمتد حوالي 6880 ميلاً، وأما طرق المياه الداخلية فتتمتد حوالي 5240 ميلاً.

المصانع الرئيسية:

ومن مصانعها الرئيسية: الجوت، السكر، الورق، النسيج، الملابس، الشاي، الأسمدة الكيماوية، الفولاذ، الإسمنت، صناعة الطباعة، صناعة السفن، الصناعات الكهربائية، مصانع الجلود والحزير.

المنتجات الزراعية والمعدنية الرئيسية:

ومن منتجاتها الزراعية الرئيسية، الجوت، الأرز، قصب السكر، القطن، الشاي، البطاطس والعدس، أما المنتجات المعدنية الرئيسية فهي الغاز الطبيعي والإسمنت. أما الكهرباء المولدة فهي ثلاثة ملايين كيلوواط.

الصادرات والواردات:

الصادرات 1000 مليون دولار والواردات 2420 مليون دولار أما مجموع الإنتاج القومي فهو 15000 مليون دولار تقريباً ومعدل إنتاج دخل الفرد السنوي 130 دولار.

التجارة الخارجية:

وتجري التجارة الخارجية أساساً مع الولايات المتحدة واليابان وسينغافور وباكستان.

العملة :

اسم العملة : تاكا ، والدولار يساوي ثلاثين تاكا⁽¹⁾.

دخول الإسلام وانتشار اللغة العربية في بنغلاديش :

احتك العرب قبل الإسلام بسكان شبه القارة الهندية منذ العصر الجاهلي . وذلك عن طريق القوافل التجارية العربية التي كانت تحمل البهارات والتوابل والعمود وغيرها من المواد التي يتجر بها في ذلك العهد وهذه العلاقات التجارية امتدت إلى القرن الثامن الميلادي وقد تعمقت هذه العلاقة بين شعوب شبه القارة الهندية والعرب بعد أن قام العرب بنشر الإسلام في هذه القارة على يد محمد بن القاسم سنة 92 هـ حيث وجدوا كل الترحيب من أهلها ودخلوا في الإسلام أفواجاً أفواجاً وتأثروا بالعرب الفاتحين فقلدوهم في لباسهم وعاداتهم⁽²⁾ وكان انتشار الإسلام بداية لتعلم اللغة العربية لأنها هي لغة العبادة ولا تصح إلا بها . ويمكن أن نقسم هذا الانتشار إلى ثلاثة أقسام :

1 - العصر الذهبي 2 - عصر الانحطاط 3 - عصر النهضة .

(أ) العصر الذهبي :

نستطيع ان نقول ان العصر الذهبي لانتشار الإسلام في بنغلاديش يبدأ منذ قيام أول حكومة للمسلمين على يد اختيار الدين محمد بن بختيار خلجي عام 1197 م إلى 1765 م والذي يعتبر مؤسس مملكة بنغال الأولى ، حيث تعاقب على حكمها 76 حاكماً من المسلمين العرب والترك واليران والأفغان والمنغلاء الذين شجعوا العلماء والفقهاء وأظهروا اهتماماً كبيراً بنشر الإسلام في أنحاء البلاد . حيث كان معظم هؤلاء العلماء من بغداد بعد سيطرة المغول عام 1258 م فاستوطنوا فيها وعاشوا بين أهلها حتى أدركتهم الوفاة كما يشهد بذلك التاريخ . على سبيل المثال

(1) اتفاق وهي جريدة يومية بنغلاديشية تصدر من دكا ، عدد 333 بتاريخ 85/12/7 .

(2) باكستان ماضيها وحاضرها للدكتور حسان حقي ، ط 1 ، صفحة 9 ، بيروت ، عام 1973 م .

نذكر منهم الشيخ جلال الدين التبريزي في 1225 م ، وشرف الدين أبو نؤامة 1300 م والسيد عبد القدوس من نسل السيد عبد الباقر الجيلاني 1331 م والشيخ علاء الدين عمر بن أسد خالدي من نسل خالد بن الوليد 1397 م والشيخ نور الدين دور قطب العالم 1410 م وحضرة شاه جلال مجرد اليميني 1347 وغيرهم . وكانوا قد أسسوا كثيراً من المساجد والمدارس والمعاهد والتكايا والخلوات لتعليم الدين والتربية الإسلامية . فانتشر الإسلام في ذلك الوقت أضعافاً مضاعفة بشرف جهودهم المستمرة هادفين لنشر الإسلام وتبليغ الدين الحنيف حتى عم البلاد ولم يبق من آثار البرهمية والديانات غير الإسلامية سوى الرسوم والآثار . ثم تسلط على هذه البلاد المسلمة البريطانيون بعد أن خضعت لحكم المسلمين عشرة قرون⁽³⁾ .

(ب) عصر الانحطاط :

ويعد أن وقعت البلاد تحت السيطرة الاستعمارية عام 1757 م ، أخذ المستعمرون البريطانيون يحاربون اللغة العربية والتوجهات الدينية والحركات الإسلامية فأهملوا العربية وحاولوا إحلال لغتهم محلها ليقول الاهتمام بها وبالتالي حاولوا طمس معالم الحضارة والثقافة العربية الإسلامية بنشر ثقافتهم الغربية بل لقد وصل بهم الأمر إلى محاولة طمس العقيدة الإسلامية وأثنى لهم ذلك ؟ فغيروا مناهج المدارس الإسلامية والمقررات الإسلامية وقللوا تعداد المدارس من ثمانية آلاف (8000) إلى أربعمئة (400) فقط . وشجعوا المواطنين على تعلم اللغة الإنكليزية تحت دعوات وأغطية ووسائل متعددة كما حاولوا التدخل في نمط حياة الناس وعاداتهم وتقاليدهم . فهم وإن لم يفلحوا في ذلك ، لكن بعض بصماتهم بقيت في الحياة اليومية لبعض سكان البلاد حتى الآن .

(ج) عصر النهضة :

نهضت الروح الإسلامية ثانية بعد أن ضعفت وعادت بقوة لتواصل سيرها في حياة البنغلاديشيين تحت حكومة باكستان إلى أن انفصلت عنها مستقلة وذلك في

(3) باكستان ماضيها وحاضرها للدكتور حسان حقي ، ط 1 ، صفحة 9 ، بيروت ، عام 1973 م .

اليوم السادس عشر من ديسمبر عام 1971 م. حيث انصبت نشاطات حكومة بنغلاديش على مجال تعليم اللغة العربية والعلوم الإسلامية ونشرها وتطويرها. فأنشأت كثيراً من المعاهد والمؤسسات والمدارس والكليات والجامعات التي تدرس فيها اللغة العربية والعلوم الإسلامية.

والجدير بالذكر أن الحافز الأكبر لتعليم اللغة العربية هو الحاجة إلى فهم القرآن الكريم والسنة المطهرة بالدرجة الأولى ولتوثيق الصلاة وتقوية الروابط بين بنغلاديش وبين الدول العربية والإسلامية والتعرف على الحضارة والثقافة العربية الإسلامية من جهة أخرى. فكل من دخل الإسلام من هذه البقعة من الأرض واعتنقه ديناً حقيقياً لا يقر له بديلاً وهو يحب اللغة العربية ويهتم بدراستها وقراءتها لأنها لازمة للمسلمين جميعاً لأداء الصلاة وقراءة القرآن الكريم.

الوضع الحالي لتعليم اللغة العربية والدراسات الإسلامية والفلسفة التربوية للدولة :

وتوجد هناك ثلاثة أنواع من الأنظمة التعليمية في بنغلاديش :

1 - التعليم العام :

تعتبر اللغة العربية في هذا النظام مادة اختيارية ولكنها تسير جنباً إلى جنب مع سائر المواد الأخرى في المراحل الجامعية. فهي تدرس في المدارس ساعة فقط في الأسبوع، أما الدراسات الإسلامية فتدرس من المراحل الابتدائية إلى نهاية المرحلة الثانوية كمادة إجبارية وبلغة قومية. أما في مدارس التعليم الثانوي العالي فإنها تدرس كمادة اختيارية. وتعداد المدارس الابتدائية من هذا النوع 44 ألفاً كما يصل تعداد المدارس المتوسطة والثانوية العليا مع تسع جامعات إلى حوالي أربعة عشر ألفاً. وتوجد شعبة مستقلة للغة العربية وآدابها والدراسات الإسلامية في معظم الجامعات ويلتحق فيها كثير من الطلاب الذين تخرجوا من المدارس الإسلامية بعد أن حصلوا على شهادة العالم (الثانوي العالي) كما يلتحق فيها طلاب المدارس العامة الذين درسوا تلك المادة في جميع المراحل الدراسية قبل الجامعية. ويصل

تعداد طلاب شعبة اللغة العربية وآدابها في جامعة دكا في سنواتها الأربع (ثلاث سنوات لباكالوريوس بدرجة الشرف وسنة واحدة لماجستير) إلى أكثر من ثلثمائة كما يصل تعدادهم في شعبة الدراسات الإسلامية إلى خمسمائة طالب وطالبة .

أما مقررات اللغة العربية وآدابها فمنها: نصوص من تفسير الكشف وأحاديث من رياض الصالحين، رنات المثاني والمثالث من روايات الأغاني، عيون الأخبار لابن قتيبة مقامات بديع الزمان الهمذاني والحريري، عبقرية الصديق للعقاد، الأيام ووعده الحق للدكتور طه حسين، العبرات للمنفلوطي، الشعر والشعراء لابن قتيبة، المزهر للسيوطي ديوان الحماسة لأبي تمام، المعلقات السبع، لزوميات المعري، قصيدة البردة للبوصيري ومتخبات من شعر شوقي وحافظ إبراهيم وخليل مطران والرصافي والمنتبي وعلم العروض والبلاغة والنحو وعلم اللغة والفونولوجيا وتاريخ الأدب العربي والحضارة الإسلامية وغير ذلك .

ومن المواد التي تدرس في قسم الدراسات الإسلامية: جزء من تفسير القرآن الكريم والأحاديث النبوية والعقائد الإسلامية وتاريخ الأديان وتاريخ العلوم الإسلامية والفلسفة الإسلامية وأيديولوجية الإسلام والمقارنة بين الأديان والفقه الإسلامي والسيرة النبوية والتصوف وغير ذلك .

2 - المدارس الإسلامية الحكومية:

والنوع الثاني من النظام التعليمي في بنغلاديش هو المدارس الإسلامية ضمن المدارس العربية الإسلامية الحكومية تحت إشراف مجلس التعليم للعلوم العربية الإسلامية ببنغلاديش ويشتمل هذا النوع المراحل التالية:

اسم المرحلة	مدة الدراسة فيها	المستوى	اسم الشهادة	تعدد المدارس
1 - المرحلة الابتدائية	4 سنوات	الابتدائي	الابتدائية	حوالي ألفي مدرسة
2 - مرحلة الداخل	6 سنوات	الثانوي	الداخل	1684 مدرسة

اسم المرحلة	مدة الدراسة فيها	المستوى	اسم الشهادة	تعدد المدارس
3 - مرحلة العالم	سنتان	الثانوي العام	العالم	594 مدرسة
4 - الفاضل	سنتان	البكالوريوس	الفاضل	492 مدرسة
5 - الكامل	سنتان	الماجستير	الكامل	58 مدرسة
	16			4828 مدرسة

مدة الدراسة في هذا النظام ست عشرة سنة وتعداد المدارس يصل إلى 4828 مدرسة وتستغرق حصص التعليم في مرحلة الكامل من هذا النظام ثلاثين ساعة تقريباً أسبوعياً. ولمرحلة الكامل شعب مختلفة ومنها:

1 - الكامل في الحديث النبوي ومن مقرراتها: الصحاح الستة من الأحاديث النبوية، جزء من تفسير الكشاف والبيضاوي، أصول الحديث والتفسير والتاريخ الإسلامي.

2 - الكامل في التفسير ومن مقرراتها: تفسير الكشاف للزمخشري وتفسير البيضاوي وتفسير روح المعاني للألوسي، الاتقان في علوم القرآن للسيوطي، أحكام القرآن للجصاص، إعجاز القرآن للباقلاني، دلائل الإعجاز وغيرها.

3 - الكامل في الفقه الإسلامي ومن مقرراتها: شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني، حجة الله البالغة لشاه ولي الله الدهلوي، شرح معاني الآثار للطحاوي، الأشباه والنظائر لابن نجيم المصري أصول البزدي وغيرها.

4 - الكامل في الأدب العربي ومن مقرراتها: ديوان امرئ القيس ديوان النابغة الذبياني، لامية العرب للشنفرى، جمهرة أشعار العرب لأبي زيد القرشي، أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني، نقد الشعر لقدامة بن جعفر، تاريخ الأدب العربي لأحمد حسن الزيات ولجرجي زيدان ومن الأدب المعاصر وحي بغداد للدكتور زكي مبارك، العبرات للمنفلوطي والمنتخبات من ديوان شوقي وحافظ

إبراهيم والرصافي والمتنبي وغير ذلك.

وأولى المدارس التي تسير على هذا النظام وأقدمها المدرسة العالية الحكومية في داكا التي أسست قبل مائتي عام وهي تعتبر من أكبر وأعرق المعاهد ومراكز العلوم الإسلامية ومصدر الثقافة الإسلامية منذ إنشائها إلى الآن في جنوب شرقي آسيا⁽⁴⁾.

3 - المدارس الإسلامية الأهلية :

أما النوع الثالث من النظام التعليمي فهو أيضاً تعليم الدين والعلوم الإسلامية وفنونها وعلى منهج المدرستين المشهورتين في شبه القارة الهندية : دار العلوم في ديوبند ومظاهر العلوم في سهارنبور. بيد أن الجامعة القرآنية في داكا وجامعة معين الإسلام بجاتنغام التي أسست قبل مائة عام قد فاقتا في الشهرة تلك المدرستين. ولهذه المدارس التي يبلغ تعدادها حوالي ألف مدرسة ، إدارة خاصة بها خارجة عن إشراف الحكومة. وما زالت تستخدم اللغة الأردية كلغة وسيطة في داخل المدرسة ومدة الدراسة فيها اثنتا عشرة سنة ومناهجها قديمة جداً وقد وضعها علماء الهند في ديوبند قبل مئة سنة تقريباً. وتركز هذه المدارس على النحو والصرف والمنطق والبلاغة والحكمة وعلم الحديث والتفسير والعقائد الإسلامية. وتستعين بالكتب العربية القديمة ومن مقرراتها : الكافية لابن الحاجب ، شرح التهذيب ، مسلم الثبوت ، المقامات للحريزي ، المعلقات السبع ، ديوان الشافعي ديوان علي ، تفسير ابن كثير والكشاف والبيضاوي والسنن الستة من كتب الأحاديث النبوية وكتب الفقه الإسلامي وغير ذلك.

أما عدد الطلاب في جميع هذه المدارس الإسلامية من الحكومية والأهلية فيصل إلى حوالي نصف مليون طالب ، وأما الأساتذة والمعلمون فيصل عددهم إلى حوالي ثلاثين ألف معلم.

(4) «الجزيرة» جريدة يومية تصدر من المملكة العربية السعودية في عنوان افتتاح المؤتمر الإسلامي الدولي ببينغلاديش ، 8 جمادى الأولى 1401 هـ الموافق 14 مارس 1981 ، العدد 3133.

الاهتمام الرسمي باللغة العربية والتراث الإسلامي العظيم :

لقد ظهر اهتمام الدولة واسعاً بنشر اللغة العربية والثقافة الإسلامية وخلق العلماء والفقهاء في الدين . وقد ذكرنا نوعاً من ذلك في الحديث عن المدارس الإسلامية الحكومية وهنا نتحدث عن المؤسسات الإسلامية الحكومية الخاصة بتلك الأغراض ومنها :

1 - المؤسسات الإسلامية :

والتي أخذت على عاتقها إنجاز الأعمال الآتية :

(أ) إقامة اللقاءات الدينية والندوات والاحتفالات والمؤتمرات الإسلامية مستغلة للمناسبات الدينية بهدف توجيه الناس ووعظهم والرد على أسئلتهم مع التعرض للسلف الصالح أملاً في الاقتداء بهم . وبهذه المؤسسة فروع في جميع أرجاء البلاد .

(ب) تأليف وتصنيف الكتب الإسلامية ونشرها وجعلها متداولة بين الناس كما تعنى بترجمة الكتب العلمية والمؤلفات العربية خاصة الدينية منها والأدبية إلى اللغة البنغلاوية .

(ج) إصدار مجلة عربية شهرية باسم المؤسسات الإسلامية .

(د) كما فتحت تحت إشرافها شعبة لتعليم اللغة العربية للمبتدئين الكبار . وكذلك شعبة لتدريب أئمة المساجد .

2 - المركز الإسلامي للتدريب الفني والمهني والبحوث :

أقيم هذا المركز بالتعاون مع منظمة المؤتمر الإسلامي في العاصمة وهو يهدف إلى تخريج طلبة أكفاء وعلماء أجلاء مزودين بالعلم والمعرفة الحديثة في تعاليم الدين الإسلامي الحنيف وفيما يتعلق بتخصصهم ، وقد بدأت الدراسة في هذا المركز في العام الدراسي 1986-1987 م . وسوف يتم الاستعانة بخبراء من وضع اللغة العربية والثقافة الإسلامية في بنغلاديش .

الدول العربية والإسلامية الشقيقة للتدريس فيه . وسيكون معيلاً لا ينضب لنشر اللغة العربية وتعاليم الإسلام .

3 - الجامعة الإسلامية :

قد قامت حكومة بنغلاديش بإنشاء الجامعة الإسلامية وذلك من منطلق حرص الحكومة على نشر الثقافة الإسلامية وتعليم اللغة العربية حيث تدرس جميع المواد الإسلامية والعربية باللغة العربية والمواد الأخرى باللغة الإنكليزية والبنغالاوية وبدأت الدراسة فيها أول مرة في العام الدراسي 1987/86 وتضم هذه الجامعة حالياً الكليات الآتية :

1 - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية .

2 - كلية الآداب والعلوم الاجتماعية .

ومدة الدراسة فيها ثلاث سنوات ويمنح المتخرج بعدها درجة البكالوريوس بدرجة الشرف وتعد هذه الجامعة من أكبر الجامعات في جنوب شرقي آسيا .

4 - وسائل الإعلام المسموعة والمرئية :

أما وسائل الإعلام المسموعة والمرئية فقد لعبت دوراً كبيراً في مجال تعميق الوعي الديني ونشر الثقافة الإسلامية . يكفي أن نعرف أن إذاعة بنغلاديش تبدأ إرسالها اليومي بتلاوة القرآن الكريم وعلى نمط قراءة المقرئين المصريين والسعوديين وتتبعها بتفسير آيات بينات من كتاب الله وشرح للأحاديث النبوية الشريفة ونشرة دينية ومناقشة الأحكام الإسلامية ولمدة ساعة على الأقل يومياً . كما أن هذه الإذاعة تقدم النشرة الإخبارية باللغة العربية من إحدى محطاتها الثماني إضافة إلى تقديمها برنامجاً يومياً لتعليم اللغة العربية للناطقين بلغة بنغلا .

وكذلك يتم دور التلفزيون يومياً إضافة إلى تقديمه برنامجاً يومياً لتعليم القرآن الكريم .

العادات والتقاليد وملامح الثقافة الإسلامية في بنغلاديش :

قبل الحديث عن العادات والتقاليد وملامح الثقافة الإسلامية في بنغلاديش ، لا بد لي من الإشارة إلى الجهود المبذولة من قبل العلماء والمثائخ لنشر الإسلام وتبصير الناس بأمور الدين ونظرة المجتمع البنغلاديشي إلى هؤلاء العلماء ، فتجد المسلمين البنغلاديشيين ينظرون إلى العلماء الاتقياء والزهاد والفقهاء والمثائخ نظرة إجلال واحترام واکبار ويعتقدون أنهم ورثة الأنبياء والصالحين وخير خلف لخير سلف . فيتلقون منهم تعاليم الإسلام ويتابعونهم ويقلدونهم في ممارستهم وأخلاقهم . ولذلك تجد أن هؤلاء العلماء الصالحين والمثائخ الكرام قد اتخذوا الوسائل الآتية مواقع للتعليم والتوجيه والإرشاد ووعظ الناس .

(أ) تأسيس المدارس الإسلامية :

لقد أسست المدارس الإسلامية المنتشرة في أنحاء البلاد بفضل هؤلاء العلماء التي يصل تعدادها إلى حوالي 4828 مدرسة . حيث يمارس هؤلاء المثائخ دورهم دون التقات لكسب مادي بقدر ما يكون شاغلهم الأول ودافعهم الأقوى هو تعميق العلوم الدينية والممارسة الإسلامية عن طريق التعليم والتعلم .

(ب) النشر والتأليف :

اشتغل هؤلاء العلماء بالكتابة والنشر والتأليف والتحقيق والبحث والتعمق في العلوم العربية الإسلامية وفنونها المختلفة . وتجد لهم شروحات وتعليقات على أمهات الكتب العربية في مجال الأحاديث النبوية وتفسير القرآن والأدب العربي والفقه الإسلامي والتاريخ الإسلامي باللغة العربية والأردية والفارسية والبنغلادوية كما أنهم ألفوا بعض الكتب في الأدب العربي في النثر والنظم وفي الإنشاء والقصص والرواية والأمثال والحكم . ولم أتعرض لذكر شروحاتهم وتأليفاتهم خوفاً من الإطناب . كما أنهم مدّوا أيديهم إلى نشر الجريدة والمجلات العربية الإسلامية على سبيل المثال نذكر منها : جريدة «إقرأ» الأسبوعية ومجلة المؤسسة الإسلامية والنهضة الإسلامية و «التوحيد» و «الثقافة» وغيرها . وكذلك لهم مساهمة كبيرة جداً

في مجال ترجمة الكتب العربية الإسلامية وتأليف المعاجم العربية ثنائيات وثلاثيات اللغة .

(ج) الحفلات الدينية :

ولهم دور كبير في نشر الثقافة والأحكام الإسلامية عن طريق وعظ الناس . وتجد هناك حفلات كثيرة رسمية وغير رسمية في جميع أنحاء البلاد بمناسبة عيد المولد النبوي وذكرى سيرة الرسول وذكرى الإسماء والمعراج وذكرى يوم بدر ورأس السنة الهجرية ويوم عاشوراء وليلة القدر وليلة الخامس عشر من شعبان وغيرها من المناسبات الدينية التي يحتفل بها المسلمون البنغلاديشيون باهتمام خاص وعناية كاملة . بالإضافة إلى الاحتفالات التي تقوم بها الطرق الصوفية باسم العروس ومحفل إيصال الثوب ، المنتشرة في أنحاء البلاد .

وتتم الحفلات الرسمية بهذه المناسبات بإشراف الحكومة وإنفاقها . أما الحفلات غير الرسمية فتم بعناية المسلمين المتدينين وتبرعاتهم ، فيدعون العلماء الواعظين الناصحين إلى محفل الوعظ ويجمعون الناس بالميكروفون وبالإعلانات في المساجد والمنشورات والجرائد والإذاعة والتلفزيون وغير ذلك من وسائل الإعلام . فيحضر الناس إلى هذه الحفلات بأعداد كبيرة معتقدين أن لهم ثواباً على كل خطوة خطوها إلى الحفلة وأن الزمن الذي يمضونه في الحفلة مستمعين للمواعظ والنصائح الدينية هو خير الأوقات وأنفعها في حياتهم الدنيا .

وهناك نفر من الطلاب الذين يقدمون التواشيح الدينية ومدح الرسول أثناء الوعظ وخاصة أن التواشيح الإسلامية التي تصممها وتشدها مجموعة من الفنانين من الطلاب المسلمين المعروفين باسم شيموم شيلف غوشي باللغة البنغلالية والعربية والإنجليزية وهي مؤثرة جداً في القلوب ومقبولة وسائدة في جميع أنحاء البلاد وخارجها أيضاً حتى سجلت في الكاسيت باللغات الثلاث .

العادات والتقاليد :

أما العادات والتقاليد وملامح الثقافة الإسلامية فتتمثل إجمالاً بما يلي :

(أ) نظام الزواج:

يتم الزواج عادة بالنظام الشرعي فيخطب العريس أو وكيله العروس من والدها أو من يكون مسؤولاً عنها وبعد الاتفاق يحدد يوم الزواج أو القران وينعقد إما في منزل العروس أو في النادي أو في الفندق أو في المسجد ويتم العقد في حضور الأهل والأقارب ويتحدد المهر المعقول والذي لا يقل عن خمسة عشر دولاراً ولا يزيد على خمسة عشر ألف دولار عادة. ويحضر العريس إلى جلسة العقد لباساً تاجاً مزخرفاً وروباً مميزاً والعروس لا تحضر إلا نادراً وإذا حضرت فإنها تجلس بحياء وتغطي وجهها وكافة أنحاء جسمها بثوب الزفاف كأنها دمية لا تتحرك. وعند عدم حضورها يأتي أهلها بإذنها إلى جلسة العقد فيتم العقد ثم يقدم أهلها للضيوف المدعوين أكلاً شهيماً وحلويات. أما ليلة الزفاف فتتم في منزل العروس عادة في نفس يوم القران وبعد مرور يوم أو يومين تذهب العروس مع العريس إلى منزله وبالتالي يرسل أهل العروس مجموعة من أثاث البيت وتجهيزاته. وكذلك الهدايا والعطايا التي قدمها الضيوف المدعوون للعروس ويرسلونها إلى منزل العريس معها. ويحضر أهلها وأقاربها إلى مأدبة العريس في منزله أو في فندق في نفس اليوم.

2 - العزاء:

أما العزاء في الوفيات فيحضر أقرباء وأصدقاء وجيران الميت إلى جنازته ويدفنونه ويدعون له دعاء الخير والنجاة من عذاب القبر بعد إتمام الدفن وينصحوه أهل الميت بالصبر والعزاء وأحياناً يكون مع أهل الميت إظهاراً لألمهم الشديد على فقدان الميت ومواساة لأهله. ويحتفلون بمناسبة إيصال الشواب للميت بعد أربعين يوماً من وفاته في كل سنة. إن كان للميت أثر كبير ومساهمة عظيمة على أهله ومجتمعه وشعبه. فيدعون له بختم القرآن الكريم وإحضار العلماء وطلاب المدارس الدينية ويصلّون على النبي محمد صلاة وسلاماً ثم يقدمون الأطعمة للذين حضروا الحفلة من الأقارب والجيران والأصدقاء والفقراء والمساكين.

3 - دور المرأة وتربية الأولاد:

أما مسلمات بنغلاديش فمعظمهن يطبقن أوامر الشرع ويتتهين عن نواهي

فهن عادة لا يتجولن في الأسواق ويرتدين الخمار والبراقع عموماً. ينفرن من مجالسة ومصافحة غير المحرم، ويسترن أبدانهن من فروة الرأس وحتى الأقدام. أما الأطفال المسلمون فهم يتعلمون منذ الصغر تلاوة القرآن الكريم، يشدك إليهم مشهدهم اليومي المتكرر، وهم يذهبون صباحاً إلى الكتاتيب ويقف وراءهم آباؤهم يعتقدون ويؤمنون بشدة أن مسؤوليتهم الأولى هي تربية النشء المسلم وتوجيهه توجيهاً إسلامياً صحيحاً. كما أن هؤلاء الآباء معظمهم يتلون القرآن الكريم بعد صلاة الفجر يومياً.

4 - الجانب الممرائي:

وهناك كثير من المساجد القديمة والحديثة في بنغلاديش حيث يبلغ عندها حوالي مائة ألف مسجد تزينها الزخارف الإسلامية التي تسرع عيون الناظرين، نذكر على سبيل المثال مسجد «البيت المكرم» وهو أعرقها وقد بني على شكل الكعبة المشرفة ويقع في وسط العاصمة ويتسع لعشرة آلاف مُصلٍّ. وكذلك هناك كثير من العمارات وحجرات المشايخ والمدارس الإسلامية وآثار من التراث الإسلامي العظيم تشهد بماضي أجدادنا المسلمين في هذه البقعة من أرض الإسلام.

5 - عند الأذان والصلاة:

ومن الملامح البارزة أنك تسمع أذاناً موحداً ينبعث من هذه المساجد المائة ألف ومنابرها الرفيعة والجميلة تشد القلوب إليها. في وقت واحد وبأداء يشبه أداء المؤذنين المصريين والسعوديين وتجد آلاف المصلين قد انتظموا بصلاة الجماعة. أما صلاة الجمعة والعیدین فتجد الإمام يترجم ويشرح خطبة عربية منتخبة من كتب الخطبة باللغة البنغالية ثم ينتهي من قراءتها وتنتهي الصلاة بالمناجاة. أما بالنسبة للمصلين في العیدین فإنك تشهد توافد الآلاف من الناس إلى ميدان العيد يأتون من كل حذب وصوب لابسین معظمهم السروال والقميص المنقش والطاقيّة مكبرين بصوت رفيع في عيد الأضحى وبصوت منخفض في عيد الفطر ويتصافحون ويتعانقون قبل الصلاة وبعدها.

بنغلاديش والدول العربية الإسلامية :

منذ أن تحررت بنغلاديش أخذت تعمل على استعادة صلات التعاون القديمة بينها وبين العرب وتبادل زعمائها الزيارات الرسمية وغير الرسمية وبدأ تبادل الأساتذة والطلاب والاختصاصيين والمهنيين والفنيين والصحفيين وغيرهم في مجالات مختلفة .

ويتندب الأساتذة والدعاة إلى بنغلاديش في حقل تعليم اللغة العربية الخالدة والدراسات الإسلامية من قبل العالم الإسلامي وهذا التبادل والتضامن الإسلامي يربط بنغلاديش بالبلاد العربية الإسلامية ربطاً وثيقاً جعلها تهتم باللغة العربية وأهلها اهتماماً كبيراً .

وكذلك عقدت المعاهدات التجارية والثقافية بينها وبين الدول العربية . وشعب بنغلاديش يضم في قلبه مشاعر الحب لإخوانه العرب . كما أظهر سُخْطُهُ بالمظاهرات العنيفة ضد المعتدين على البلاد العربية في أيام حرب قناة السويس عام 1956 م . وكذلك أبدوا الجزائرين في نضالهم وكفاحهم من أجل الحرية والاستقلال . كذلك كانت بنغلاديش تؤيد دائماً كفاح الفلسطينيين من أجل حقوقهم وقد صرحت بتأييدها الكامل لتحرير وطنهم واسترجاع حقوقهم العادلة والأساسية كما أن بنغلاديش أعلنت تأييدها الكامل للدول العربية في حرب أكتوبر وأرسلت المعونة الممكنة لها حتى الجيش على الفور إلى إخوانها العرب في كفاحها ضد إسرائيل الغاشمة .

وكذلك أكد ممثل بنغلاديش في مؤتمر القمة في الجزائر وفي غيره من المؤتمرات وفي الأمم المتحدة ضرورة انسحاب القوات الإسرائيلية من الأراضي العربية المحتلة والمغتصبة لإرجاع حقوق الفلسطينيين العادلة إليهم من غير تأخير واستمرت بتطوير هذه العلاقات الودية والسياسية والثقافية بين بنغلاديش وبين الدول العربية على مر الزمان . قال الشيخ إسماعيل بن عتيق في مقالته عن بنغلاديش : يكن مسلمو بنغلاديش محبة عميقة للعرب بحيث لا يمكن أن يوصف مدى شعورهم العام وخاصة العلماء منهم ، حيث يعتقدون أن العرب أقرب إلى

هدي الإسلام واتباع نبينا محمد ﷺ. ومنهم من يعتقد التبرُّك بكل شيء من الحجاز تراباً وبشراً. وعلى العموم فهم يريدون ويعتقدون أن القيادة الدينية هي للعرب والعرب وحدهم الذين يستطيعون أن يعيدوا مكانة الإسلام ووحدة المسلمين. وليس من المبالغ فيه أن حب العرب في نفوس هؤلاء قد بلغ السويداء من قلوبهم حيث يتأثرون بأبسط أسلوب وأسهل عبارة ويتحولون عن عادات وتقاليدهم كانوا عليها إذا سمعوا أن العرب لا يرونها⁽⁵⁾.

خلاصة الموضوع أنني قد أشرت بصورة سريعة إلى وضع اللغة العربية والتقاليد والثقافة الإسلامية في بنغلاديش متطرقاً إلى المراكز العلمية ومناهج التدريس والمقررات فيها وقدمت لمحة موجزة عن بعض المعلومات التي تخص طبيعة البلاد الجغرافية وتاريخ انتشار الإسلام واللغة العربية إضافة إلى بعض المعلومات التي تختص بملامح الثقافة الإسلامية والعادات الاجتماعية السائدة في البلاد وأخيراً تطرقت إلى علاقة بنغلاديش مع الدول العربية الشقيقة.

وفي الختام أتمنى للغة العربية مزيداً من الانتشار والازدهار في بنغلاديش لنشر التعاليم الإسلامية وتعريف البنغلاديشيين بالتاريخ والثقافة الإسلامية والتراث العربي الإسلامي العظيم.

(5) الشيخ إسماعيل بن عتيق، مقالة عن بنغلاديش / الدعوة مجلة إسلامية تصدر من الرياض ص 1398/11-6 هـ العدد 66.



ولاية الحسبة في عهد العباسيين



الدكتور مروان علي القردومي

الأستاذ المشارك في كلية الآداب

جامعة بتماج الوطنية - نابلس



مفهوم الحسبة:

يدل مصطلح الحسبة في اللغة على العد والحساب. يقال: احتسب بكذا إذا اكتفى به، واحتسب الأجر على الله: ادخره لديه⁽¹⁾. وقد ورد الحديث الشريف عن الرسول ﷺ بهذا المعنى حيث قال: «من صام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه»⁽²⁾. أي طلباً لوجه الله وثوابه.

وتطلق الحسبة أيضاً على معنى: الإنكار. يقال احتسب عليه، يعني أنكر⁽³⁾. ومنه المحتسب.

(1) مجمع اللغة العربية: (د. إبراهيم أنيس، د. عبد الحليم منصور وآخرون).

المعجم الوسيط، ط: 2، القاهرة سنة 1392 هـ - 1972 م، المجلد الأول ص 171.

(2) النووي: (محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف). رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، المطبعة المصرية ومكتبتها ص 414.

(3) الفيروز آبادي: (مجد الدين بن يعقوب). القاموس المحيط، المكتبة التجارية، ج 1 ص 55.

وفي الواقع فإن هذا المصطلح يفيد نفس المعنيين الأخيرين وهما الإنكار
والمثوبة والاجر من الله.

أما معناه اصطلاحاً:

فهو في لسان الفقهاء، أمر بمعروف إذا ظهر تركه ونهي عن منكر إذا ظهر
فعله⁽⁴⁾.

وزيد ابن الإخوة القرشي: واصلاح بين الناس⁽⁵⁾.

ويقرر ابن خلدون ان الحسبة وظيفة دينية من باب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر⁽⁶⁾.

ومجالها الحكم بين الناس فيما لا يتوقف على الدعوى⁽⁷⁾.

ويعرفها الأستاذ محمد المبارك بأنها: «رقابة ادارية تقوم بها الدولة عن طريق
موظفين خاصين، على نشاط الأفراد، في مجال الأخلاق والدين والاقتصاد، أي
في المجال الاجتماعي بوجه عام، تحقيقاً للعدل والفضيلة، وفقاً للمبادئ المقررة
في الشرع الإسلامي»⁽⁸⁾.

وهذا التعريف يحدد الحسبة باعتبارها ولاية من الولايات. والواقع ان معظم
الولايات الإسلامية مشتقة من الحسبة كما ذهب إلى ذلك الامام ابن قيم
الجوزية⁽⁹⁾.

(4) الماوردي: الأحكام السلطانية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط 2 1393 هـ 1973 م،
ص 240.

الغزالي: (أبو حامد محمد بن محمد) احياء علوم الدين، دار احياء الكتب العربية، تقديم: د.
بلوي طبانة، ج 2 ص 308.

(5) ابن الأخوة القرشي: معالم القرية في أحكام الحسبة، مطبعة دار الفنون بكمبرج، 1937 م ص 7.

(6) ابن خلدون: (عبد الرحمن). مقدمة ابن خلدون، المطبعة الادبية: بيروت ص 158.

(7) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مطبعة المدني، القاهرة، ص 344.

(8) د. محمد المبارك: الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية، دار الفكر، الطبعة الاولى سنة 1387 هـ ص
73.

(9) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية ص 346.

دليل مشروعيتها:

تعد الحسبة من قواعد الأمور الدينية أساسها قول الله تعالى: ﴿ولكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾⁽¹⁰⁾.

فالامة الإسلامية هي أمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أمهات الفرائض التي بها تهذب النفوس ويصان الدين من الضياع، وبها تحفظ المحارم من الانتهاك.

ولقد كان من أهم خصائص الرسول عليه السلام أنه ﴿يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر...﴾⁽¹¹⁾.

وقد وصف الله الأمة الإسلامية بما وصف به رسولها حتى تقوم من بعده بما قام به ﷺ، قال تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر...﴾⁽¹²⁾.

وجعل ترك تلك الخاصة والعمل بخلافها من صفات المنافقين في قوله: ﴿المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف﴾⁽¹³⁾.

ولقد سلكت السنة في دلالتها على ذلك، مسلك الكتاب من الأمر بها والتحذير من تركها، قال عليه الصلاة والسلام: «لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدي الظالم، ولتأطرنه على الحق أطراً أو ليضربن بعضكم بقلوب بعض ثم تدعون فلا يستجاب لكم»⁽¹⁴⁾.

(10) سورة آل عمران، الآية: 104.

(11) سورة الأعراف، الآية 157.

(12) سورة التوبة، الآية 71.

(13) سورة التوبة، الآية: 67.

(14) ابن ماجه: سنن ابن ماجه، طبعة دار احياء الكتب العربية، ج 2 ص 1328.

والمعروف هو كل قول و فعل ينبغي قوله أو فعله طبقاً لنصوص الشريعة الإسلامية ومبادئها العامة وروحها .

والمنكر هو كل معصية حرمتها الشريعة سواء وقعت من مكلف أو غير مكلف، ويعرف المنكر عند بعض الفقهاء بأنه كل محذور الوقوع في الشرع⁽¹⁵⁾ .

وقال بعض العلماء المعروف كل فعل أو قول أو قصد حسن شرعاً . والمنكر كل فعل أو قول أو قصد قبح شرعاً، والانكار في ترك الواجب وفعل الحرام واجب . وعلى الناس والولاة فعل ذلك وإعانة من يفعله وتقويته فإنه حفظ الدين ويجب الانكار على من ترك الانكار الواجب⁽¹⁶⁾ .

والأمر بالمعروف هو الترغيب فيما ينبغي عمله أو قوله طبقاً للشريعة، والنهي عن المنكر هو الترغيب في ترك ما ينبغي تركه أو تغيير ما ينبغي تركه طبقاً للشريعة⁽¹⁷⁾ .

وبالجملة فإن المعروف والمنكر لفظان شديداً الشمول، فكل ما تعرفه العقول الراجحة والفطر السليمة فهو معروف، وكل ما تنكره تلك العقول والفطر فهو المنكر .

وقد اتفق العلماء على أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات، فهو واجب على كل مُسلم قادر، ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره . والقدرة هي السلطان والولاية، فذوو السلطان أقدر من غيرهم، فإن مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على كل إنسان بحسب قدرته⁽¹⁸⁾ .

قال تعالى : ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ...﴾⁽¹⁹⁾ .

(15) الفزالي : احياء علوم الدين مجلد 2 ص 302-336 .

(16) ابن الاخوة : معالم القرية في أحكام الحسبة ص 22 .

(17) الفخر الرازي : التفسير الكبير، دار الكتب العلمية - طهران - ط : 2 المجلد 8 ص 167 .

(18) ابن تيمية : مجموع فتاوى ابن تيمية، طبعة السعودية سنة 1398 هـ، مجلد 28 ص 65، 126 .

(19) سورة التغابن، الآية : 16 .

ويسيطر لنا الامام الغزالي طريقة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيقول: ان كل من تعلم مسألة فعليه أن يعلمها غيره ويجعل الاثم على الفقهاء أشد من غيرهم إذا لم يعلموا غيرهم لانهم أقدر على التعليم. وفي رأيه أن كل من استطاع أن يغير منكراً فلا يجوز له القعود عنه حتى لو قدر على تغيير جزء منه⁽²⁰⁾.

ولا ينبغي أن يقصر الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على حقوق الله وما حده من حدود، بل يشملان في الحسبة حقوق البشر، والحقوق المشتركة بين الله وعباده⁽²¹⁾.

لذلك كان لا بد من جماعة تدعو إلى الخير، وتأمّر بالمعروف وتنهي عن المنكر، فمتنهج الله في الأرض ليس مجرد وعظ وإرشاد وبيان فهذا شطر، أما الشطر الآخر فهو القيام بسلطة الامر والنهي، على تحقيق المعروف ونفي المنكر من الحياة البشرية، وصيانة تقاليد الجماعة الخيرة من أن يعبث بها كل ذي هوى أو شهوة أو مصلحة.

ولا تفلح الامة، ولا تفلح البشرية عامة، إلا إذا ساد فيها الخير ويقتضي ذلك سلطة للخير والمعروف تأمر وتنهي وتطاع.

وبذلك يستقر أمر الخير والمعروف بين الجماعة، ويقضى على المنكر والفساد بتعاون الصغير والكبير والحاكم والمحكوم.

وما أهنا المجتمع وأسعده وما أجدره بالعرز والمجد واستخلاف الله إياه في الأرض، إذا تناصف أفراده، وإذا تسابقوا في الائتثار بالمعروف والانتها عن المنكر والمصارعة في الخيرات.

وفي هذا المعنى يقول ابن قيم الجوزية:

لواعتمد الجميع ما شرعه الله ورسوله، وما فعله الخلفاء الراشدون، لأكلوا

(20) الغزالي: احياء علوم الدين ج2 ص 333-335.

(21) د. صبحي الصالح: النظم الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 3، سنة 1396-1976 م ص 340.

من فوقهم ومن تحت أرجلهم، وافتح الله عليهم بركات من السماء والأرض، وكان الذي يحصل لهم من الإنتاج أضعافاً مضاعفة، أما ركوب الظلم والإثم فنتيجته نزع البركة في الدنيا والعقوبة في الآخرة⁽²²⁾.

ولقد انعكست فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في ولاية الحسبة التي ظهرت في النظام الإداري للدولة الإسلامية واستقر الاصطلاح على أنها تهتم بأوضاع الأفراد الخلقية والدينية والمعاشية والاقتصادية والتنظيمية فتعمل على حمايتها والاهتمام بها⁽²³⁾.

فمقصودها هو إقامة شرع الله في الأرض وتطهيرها من الفساد لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا هي السفلى.

إنها شرعت لكي يكون المجتمع فاضلاً تختفي فيه الرذائل وتظهر فيه الفضائل، فهي لمقاومة الشر الظاهر ودفعه، وحماية المحارم من أن تنتهك.

ولما كانت الحسبة أمراً بمعروف ونهياً عن منكر اقتضت أن يكون لصاحبها ولاية، ذلك لأن كلاً من الأمر والنهي لا يصدر إلا عن ولاية وإلا ما استوجب سمعاً ولا طاعة.

فمن الناس من خبت سريره وضعفت خشيته من الله فلا يرتدع عن غيه إلا أن يرى العذاب رأي العين.

من أجل هذا رؤي تخصيص بعض العمال من أصحاب السلطة للقيام بهذه المهمة بولاية الحسبة. أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وحين يصدر الأمر أو النهي عن غير ولاية لا يؤبه له ولا يكون مثمراً، خاصة بعد أن فسد الناس وضعف الوازع الديني لديهم واتسعت مرافق الحياة وتشعبت جهات الاختصاص.

(22) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية ص 249.

(23) محمد عبد الله الشباني: نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، مؤسسة الروبية الرياض 1399-1979 م ص 135.

ورغم هذا التخصيص فإن واجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يسقط بتحمله لبعض الناس دون غيرهم، وإنما يسقط بالاداء، فإذا لم يتم به ولاية الحسبة فهو فرض على غيرهم من المتطوعين، حفاظاً للأمة وحرزاً لها من الفساد والتحلل⁽²⁴⁾.

ولذلك، فقد أصبح يقوم بالحسبة على مر الزمان فريقان:

المحتسبون المعينون من قبل الدولة، والمتطوعون من المسلمين، ويُعدُّ الماوردي تسعة فروق بين المتطوع للامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين المحتسب، وأهمها التزام المحتسب بذلك دون المتطوع⁽²⁵⁾.

وواضح من العنوان الذي اختاره ابن تيمية لكتابه «الحسبة أو وظيفة الحكومة الإسلامية» ان الحسبة هي وظيفة الحكومة الإسلامية، وان وظيفة هذه الحكومة هي الحسبة.

ذلك أن الدولة تعتبر في نظر الإسلام مسؤولة مسؤولية كاملة عن رعاية المصالح الاجتماعية وحماية المقاصد الشرعية والحفاظ على المبادئ والقيم الأخلاقية.

وسنحاول في هذا البحث دراسة الولاية لنثبت ان الشريعة الإسلامية جاءت بأكمل النظم الإدارية وأوقافها وأعدلها، كما جاءت بأعظم السياسات التي تدير بها أمر الأمة في كل زمان ومكان، بما يحقق للناس مصالحهم الدنيوية والاخرية في كل وقت وحين.

نشأة الحسبة :

ان الناظر في أصول الحسبة في الحكومات الإسلامية يعلم أن الحسبة كانت موجودة في عهد الرسول ﷺ، وفي عهود الخلفاء الراشدين والامويين والعباسيين

(24) الجصاص : (أبو بكر أحمد بن علي الرازي). أحكام القرآن، نشر دار الكتاب العربي - بيروت، ج2 ص 29.

(25) الإمام الماوردي : الأحكام السلطانية ص 209.

والفاطميين، كما تنبئ عن ذلك المؤلفات التي صنف فيها.

وبالرجوع إلى كتب السيرة والسنة، نجد أن الحسبة كانت ضرباً من ضروب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد كانت حياة الرسول ﷺ حافلة بالوقائع التي تثبت انه عليه الصلاة والسلام قام بها بنفسه، من ذلك، على سبيل المثال:

ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه من «ان رسول الله ﷺ مر على صبرة طعام، فأدخل يده فيها، فالتأصابعه بللاً فقال: ما هذا يا صاحب الطعام؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله قال: «أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس؟ من غش فليس مني»⁽²⁶⁾.

وروي أنه ﷺ قال لأصحابه: «إياكم والجلوس في الطرقات»، قالوا يا رسول الله ما لنا بد من مجالسنا نتحدث فيها قال رسول الله ﷺ: «إذا أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريق حقه». قالوا: وما حقه؟ قال: «غض البصر وكف الأذى ورد السلام والامر بالمعروف، والنهي عن المنكر»⁽²⁷⁾.

وروي: «أن رجلاً كانت له شجرة في أرض غيره، وكان صاحب الأرض يتضرر بدخول صاحب الشجرة، فشكا ذلك إلى النبي ﷺ فأمر أن يقبل بدلها أو يتبرع له بها، فلم يفعل، فأذن لصاحب الأرض أن يقطعها، وقال لصاحب الشجرة انما أنت مضار»⁽²⁸⁾.

واستعمل الرسول الكريم عمر بن الخطاب على سوق المدينة وسعيد بن العاص على سوق مكة، وذلك بعد الفتح⁽²⁹⁾.

(26) مسلم: (أبو الحسين مسلم بن الحجاج). صحيح مسلم، نشر: السعودية سنة 1400 هـ - 1980 م، ج 1 ص 99.

(27) مسلم: صحيح مسلم، المجلد الثالث ص 1675 رقم الحديث 2121.

(28) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكيمة ص 243.

(29) عبد الرحمن بن زيدان: كتاب الغزو والصلوة في معالم نظم الدولة، المطبعة الملكية، الرباط سنة 1962 م، ص 62، الكتاني: (الشيخ عبد الحي الكتاني)، التراتيب الإدارية، نشر: حسن معنا، بيروت ج 1 ص 287.

وحينما بعث علياً بن أبي طالب إلى اليمن كانت وصيته له: «ألا تدع تمثالاً
إلا طمسته، ولا قبراً إلا سويته»⁽³⁰⁾

وسار الخلفاء الراشدون سيرة الرسول عليه السلام في الحسبة، فكان عمر
ابن الخطاب - رضي الله عنه - يطوف في الشوارع والأسواق وجرته معه فمتي رأى
غشاشاً خفقه بها مهما يكن شأنه وربما أتلّف بضاعته.

فيروى أنه أراق اللبن المغشوش تأدياً لصاحبه. ويرى الامام مالك ان مثل
هذا اللبن يتصدق به ولكنه لا يباع، واتجه آخرون من الفقهاء إلى بيع اللبن
المغشوش بعد إعلان غشه، ويبيع بثمن يناسبه، مع انزال العقوبة بالغاش بعد
إعلان غشه⁽³¹⁾.

ورأى جملاً لا يقسو على جملة، فضربه وقال له:

«حملت جملك ما لا يطيق»⁽³²⁾.

كما روي انه حرق بيت رويشد الثقفي لأنه كان يبيع الخمر، وقال له: «أنت
فويشق ولست برويشد».

ومنع النساء من المشي في طريق الرجال، والاختلاط بهم في الطريق⁽³³⁾.
ونظراً لكثرة أعماله، وعظم مسؤولية الخلافة ولى عبد الله بن عتبة بن مسعود
الهدلي على سوق المدينة وجعل معه السائب بن يزيد⁽³⁴⁾.

وروي أنه ولى امرأة تدعى أم الشفاء الحسبة على سوق المدينة⁽³⁵⁾.

(30) مسلم: صحيح مسلم بشرح النووي جـ 7 ص 36.

(31) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية ص 389-390.

(32) علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري: كنز العمال في سنن الأقوال
والأفعال، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، جـ 9 ص 113.

(33) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية ص 405-407.

(34) ابن الجوزي: (أبو الفرج)، تاريخ عمر بن الخطاب، دار احياء علوم الدين بدمشق، ص 117 ابن
عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب جـ 2 ص 576.

(35) أبو زيد شلمي: تاريخ الحضارة الإسلامية، مكتبة وهبة، ط: 3، 1383 هـ - 1964 م، ص 131.

والواقع أنه لم يصح عن عمر رضي الله عنه ذلك، فقد قال أبو بكر بن العربي: هذا لم يصح فلا تلتفتوا إليه، فإنما هو من دسائس المبتدعة في الأحاديث⁽³⁶⁾.

ويؤيد ذلك أنه مخالف للحديث الشريف: «لن يفلح قوم أولوا أمرهم امرأة»⁽³⁷⁾.

وذكر البلاذري أن الحارث بن الحكم كان عاملاً على السوق في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه⁽³⁸⁾.

وكان من عادة الإمام علي بن أبي طالب، أن يطوف بسوق الكوفة ويبدئه الدرة، ويراقب الأوزان والمقاييس المستخدمة فيها، حتى يمنع التلاعب بها.

وروي عنه أنه كان يأمر بالمتاعب (مسائل الماء والكنف) تقطع عن طريق المسلمين.

وروي عنه - أيضاً - أنه مر على التجار فقال لهم: «اتقوا الله في الحلف، فإن الحلف يزجي السلعة ويمحق البركة»⁽³⁹⁾.

يتبين من ذلك أن الحسبة كانت موجودة في عهد الرسول ﷺ، وعهد الخلافة الراشدة ولكن في دائرة ضيقة بالقدر الذي كانت تسمح به حاجاتهم وعيشتهم.

وهذا يدحض قول قلة من الباحثين أن نظام الحسبة مقتبس من الحضارة البيزنطية، وممن قال بهذا: الدكتور نقولا زيادة ويعمل ذلك بأن العرب، لم يكن

(36) ابن العربي: (أبو بكر محمد بن عبد الله)، أحكام القرآن، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط: 1 سنة 1377 هـ - 1958 م ج3 ص 1445.

(37) النانوي: (محمد عبد الرؤوف)، مختصر شرح الجامع الصغير: دار إحياء الكتب بالقاهرة 1373 هـ - 1954 م مجلد 2 ص 215.

(38) البلاذري: (أحمد بن يحيى بن جابر)، أنساب الأشراف، مؤسسة الدراسات الشرقية، القدس 1936 م، ج5، ص 47.

(39) علاء الدين علي المتقي بن الهندي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - الهند ط 2، 1373 هـ - 1953 م ج 4 ص 99.

لهم ما يقدمونه بديلاً عنها⁽⁴⁰⁾.

والمستشرق الفرنسي م. غودفروا حيث قال: «..... ولا يمكننا الشك في أن المحتسب قد ورت تلك الوظيفة الرسمية بصورة غير مباشرة من نده البيزنطي»⁽⁴¹⁾.

هذا وعلى الرغم من أن الحسبة في مفهومها الاصطلاحي ووظيفتها بدأت في عهد الرسول عليه السلام ثم أرسى قواعدها عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - إلا أن أول إشارة إلى الحسبة والمحتسب في كتب التاريخ الإسلامي ترجع إلى أواخر النصف الأول من القرن الثاني الهجري على أساس لفظ الحسبة والمحتسب.

فقد مهدت وظيفة عامل السوق ظهور المحتسب حيث إنه يمكننا أن نفترض أن سلطات عامل السوق كانت كذلك التي يتمتع بها المحتسب وإن لم تكن واسعة سعته التي وصلت إليها في العصور اللاحقة.

فقد لعبت الأسواق دوراً كبيراً في حياة الدولة الإسلامية، سواء الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية.

واهتم ولاة المسلمين بالتفتيش على الأسواق وخاصة الأسعار والمكاييل والموازين، وكان يجلس في السوق رجل يدعى (الناقد) وكانت حرفته تميز الدراهم وفحصها حتى يعرف جيداً من رديتها ويضمن تمام وزنها⁽⁴²⁾.

إن تطور وظيفة الحسبة وزيادة أهميتها يعود إلى كثرة الفتوحات الإسلامية، واتساع الحضارة ووجود المدن التي لم يكن للعالم عهد بها، وانتشار المذاهب الهدامة، بالإضافة إلى الكوارث والأفات الطبيعية من أوبئة وقحط وما ترتب عليها

(40) نقولاً زيادة: دمشق في عصر المماليك، مكتبة لبنان، ص 169.

(41) م. فروا: (المستشرق الفرنسي)، النظم الإسلامية، دار النشر للجامعيين، ص 180.

(42) الكرمل: النقود العربية ص 12 نقلاً عن الحضارة العربية الإسلامية لعلي الخربوطلي ص 185.

من احتكار التجار للأرزاق وبيعها بالغلاء مما أوجب تدخل الدولة لحماية الناس⁽⁴³⁾.

ولقد أدت هذه الأسباب وغيرها إلى رقي نظام الحسبة رقياً كبيراً إلى حد أصبحت فيه من أهم الشؤون التي عُنِيَ بها الولاة والحكام، فقاموا بتنظيمها، ووضع قواعدها وتحديد اختصاصاتها، وبيان سلطة متوليها.

وقد أسند الخلفاء الأمويون هذه المهمة لجهة أئمة الدين ووجوه المسلمين الذين لا تأخذهم في الله لومة لائم⁽⁴⁴⁾.

ويرى أن الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك طاف بنفسه في أسواق دمشق وراقب الموازين والمكاييل، وأمر بتخفيض الأسعار.

وكان رجال الشرطة في العهد الأموي يعهد إليهم بالإشراف على الموازين والمقاييس، التي كانت موحدة وتختتمها الحكومة عادة⁽⁴⁵⁾.

نظام الحسبة في عهد العباسيين :

بدأ نظام الحسبة بسيطاً ثم ظل يتوسع ويترقى حتى أصبحت له صلاحيات واختصاصات شتى، ولعل هذا الاتساع كان في أول عهد العباسيين وفي خلافة أبي جعفر المنصور نفسه، فقد ذكر ابن الأثير في حوادث سنة 157 هـ أن المنصور قد ولى الحسبة في مدينة بغداد وأسواقها رجلاً يقال له أبا زكريا يحيى بن عبد الله، إلا أنه غضب عليه لاستغوائه العامة والسفلة فقتله⁽⁴⁶⁾.

وكان المنصور يتصدى في أول النهار للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

(43) الشيباني : نظام الحكم والادارة في الدولة الإسلامية، ص 136-137.

(44) عبد الرحمن بن زيدان : كتاب الغزو والصولة في معالم نظم الدولة، المطبعة الملكية - الرباط 1962 م ص 23.

(45) مولوي : (حسيني)، الادارة العربية، مكتبة الآداب القاهرة، طبع سنة 1958 م، ص 176، 181.

(46) ابن الأثير : الكامل في التاريخ، دار صادر بيروت، المجلد السادس، حوادث سنة 157 هـ.

والولايات(*) والعزل والنظر في مصالح العامة، فكان يطلب من عمال البريد أن يكتبوا إليه يومياً «سعر القمح والحبوب والأدم ويسعر كل مأكول (للتلافي المجاعات) وبكل ما يعمل به الوالي وبما يرد بيت المال من المال وكل حدث»⁽⁴⁷⁾.

ويقال أن المهدي أنشأ هذا المنصب وظل باقياً على عهد خلفائه⁽⁴⁸⁾.

ولما ظهرت حركة الزنادقة في عهده بعث إليهم عبد الجبار المحتسب فأتى بهم، وقتل المهدي منهم جماعة وصلبهم، وأتى بكتبهم فقطعت بالسكاكين⁽⁴⁹⁾.

وجاء في المختصر: «أن نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم كان محتسباً للخليفة الهادي»⁽⁵⁰⁾.

ويلغ المعترض أن قطاناً قال في السوق: ليس للمسلمين ناظر في أمورهم وأمر بأن يؤتى به، ولبس قباه، وأخذ حربة وجلس كالمغضب حتى فرغ من كان يأنس به، وأدخل إليه شيخ ضعيف، فقال له بصياح شديد: أنت القطان الذي قلت بالأس ما قلت؟ فغشي على القطان، فأمر به فعزل ناحية، فلما جاؤوا به، قال له: ويلك. مثلك يقول: ليس للمسلمين ناظر في أمورهم؟ فأين أنا، وأي شغل شغلي؟ قال: يا أمير المؤمنين أنا رجل سوقي، لا أعرف غير الغزل والقطن ومخاطبة النساء والعامة، وإنما اجتاز بنا رجل بايعناه شيئاً كان معه، فوجدنا ميزانه ناقصاً، فقلت هذا الكلام وعنيت به المحتسب لا غيره وأنا تائب أن أتكلم بما يشبه هذا، فقال الخليفة، يحضر المحتسب ويبالغ في الإنكار عليه لما غفل عن إنكار من هذا؟

(*) كان كل رئيس للشرطة في الولايات ومدن الولايات يعرف باسم صاحب الأحداث، وكانت أعمال الشرطة غالباً يعهد بها إلى الرؤساء المحليين.

(47) الطبري: (أبو جعفر محمد بن جرير). تاريخ الرسل والملوك: تحقيق: محمد أبو الفضل، ج9 ص 314، ابن كثير: (الحافظ بن كثير). البداية والنهاية، مكتبة المعارف - بيروت، ط: 5 سنة 1403 هـ 1983 م، ج: 1 ص 125.

(48) مولوي: الإدارة العربية. ص 342.

(49) الطبري: تاريخ الرسل والملوك ج9 ص 345.

(50) أبو الفداء: المختصر في أخبار البشر (حوادث 169 هـ) ج1 ص 12.

ويؤمر بتغييره، وتتبع الطوافين وأهل الأسواق عليهم⁽⁵¹⁾.

وتولى أبو العباس أحمد بن محمد بن مروان السرخس (المتوفى سنة 286 هـ) الحسبة في عهد الخليفة المعتضد⁽⁵²⁾.

وفي سنة 321 هـ تقدم والي الحسبة إبراهيم بن محمد بن علي بن بطحاء التميمي إلى الخليفة القاهر بالله، بالمنع من القيان والخمر والنيذ، ومنع أصحاب الزلاية أن يعيروا قدورهم لمن يطبخ فيها التمر والزبيب للأنبذة، وقبض على المغنين من الرجال والنساء والحرائر والاماء وقبض على جماعة من الجواري المغنيات، وتقدم ببيعهن على أنهن سواج⁽⁵⁴⁾.

وتولى أبو سعيد الاصطخري الحسبة في عهد القاهر بالله (سنة 328 هـ)، وكان زاهداً ناسكاً عابداً ولي القضاء بقم ثم حسبة بغداد، فكان يدور بها ويصلي على بقلته وهو دائر بين الأزقة⁽⁵⁵⁾.

ومن حوادث سنة 342 هـ ما ذكره ابن العماد أنه ولي قضاء القضاة ببغداد عبد الله أبو العباس بن الحسين بن أبي الشوارب، وهو أول من ضمن القضاء ثم الحسبة والشرطة.

وتولى أبو عبد الله الحسين (ت 391 هـ) حسبة بغداد في أيام عز الدولة ببختيار بن بويه⁽⁵⁶⁾.

وفي سنة (401 هـ) منع الحاكم بأمر الله في مصر اللهو والغناء كما منع بيع المغنيات، ومنع الاجتماعات بالصحراء، كما أمر بمنع بيع الزبيب، وحمله، وألقى

(51) عبد الرازق الحصان: الحسبة في الإسلام، بغداد 1946 م ص 71.

(52) حاجي خليفة: كشف الظنون ط استهول ج 1 ص 665.

(53) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج 6 ص 172.

(54) ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي). المتظم في تاريخ الملوك والأمم، مطبعة دائرة المعارف العثمانية الهند سنة 1357 هـ، ج 6 ص 250.

(55) ابن الأثير: الكامل في التاريخ مجلد 6 ص 275.

(56) المرجع السابق ج 6 ص 343، ج 7 ص 211.

في النيل منه شيئاً كثيراً، ومنع النساء من زيارة القبور كما منعهن من الاجتماع بشاطئ النيل⁽⁵⁷⁾.

وكان إبراهيم بن عبد الله بن حصن بن أحمد بن حزم (ت 404 هـ) محتسباً في دمشق، ومن أعماله: أنه كان بدمشق رجل يقلي القطايف، وكان المحتسب يريد أن يؤدبه فإذا رآه القطايفي قد أقبل قال بحق مولانا إمض عني فيمضي عنه فغافله يوماً وأتاه من خلفه وقال بحق مولانا لا بد أن تنزل فأمر بإنزاله وتأديبه فلما ضرب بالدرة قال هذه في قفا عثمان فقال المحتسب أنت لا تعرف أسماء الصحابة والله لأصفعنك بعدد أهل بدر ثلاثمائة وبضعة عشر فصفعه بعدد أهل بدر وتركه فمات بعد أيام من ألم الصفع وبلغ الخبر إلى مصر فأتاه كتاب الملقب بالحاكم يشكره على ما صنع وقال هذا جزاء من ينتقص السلف الصالح⁽⁵⁸⁾.

وفي سنة 412 قلد أبو جعفر أحمد بن محمد السمناني الحسبة والمواريث ببغداد⁽⁵⁹⁾.

وفي عهد المقتدر بأمر الله تولى الحسبة أبو جعفر بن الخرقى عام 472 هـ، ومن أعماله: أنه كان يؤدب من يفتح دكانه يوم الجمعة ويغلقه يوم السبت من البزازين وغيرهم، قائلاً: هذه مشاركة لليهود في حفظ سبتهم⁽⁶⁰⁾.

ولعل أكمل مرسوم وأشمله وأكثره تفصيلاً وبياناً لوظائف المحتسب هو المرسوم الذي أصدره المسترشد بالله (513-529 هـ) بتقليد علي بن الحسين الزينبي ولاية القضاء مضافاً إليها ولاية الحسبة ومما جاء في سجل توليته:

«وأمره بمراعاة أمر الحسبة، فإنها أكبر المصالح وأهمها وأجمعها لنفع الناس

(57) الشهاوي / (إبراهيم دسوقي)، الحسبة في الإسلام، مكتبة دار العروبة القاهرة، 1382 هـ - 1962 م، ص 114.

(58) ابن عسكار: (أبو القاسم علي بن الحسن). تهذيب تاريخ دمشق الكبير، دار الميسرة - بيروت، ص 2، 1399 هـ - 1979 م، ج 2 ص 225-226.

(59) ابن الأثير: (عز الدين أبو الحسن بن محمد)، الكامل في التاريخ، دار الفكر - بيروت سنة 1398 هـ - 1978 م، مجلد 7، حوادث سنة 412 هـ.

(60) عبد الرازق الحصان: الحسبة في الإسلام ص 78.

وأعمها، وأدعاها إلى تحصين أموالهم وانتظام أحوالهم وحسم مواد الفساد، وكف يده عن الامتداد، وأن يتقدم إلى المستتاب فيها بمداومة الاطلاع على كمية الأسعار والفحص عن مادة المخلوقات في الانقطاع والاستمرار، ومواصلة الجلوس في أماكن الأقوات ومظانها، ليكون تسعيرها بمقتضى زيادتها ونقصانها، غير خارج في ذلك عن حد الاعتدال، ولا مائل إلى ما يجحف بالفريقين من اكثار واقلال. وأن يراعي عيار المكايل والموازين، ليميز ذوي الصحة من المطففين، فيقول لمن حسن اعتباره مرحى، ويقابل من ساء اختياره مما يجعله لأمثاله رادعاً حتى يزنوا بالقسطاس المستقيم، ويتجنبوا التطفيف بقلب من إضمار المعاودة سليم.

قال الله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾⁽⁶¹⁾.

ومرسوم آخر أصدره الخليفة العباسي أبو العباس أحمد الناصر (575-622 هـ) بتقليد القاضي محي الدين أبي عبد الله محمد بن فضالان قضاء القضاة وأمره بمراعاة الحسبة⁽⁶²⁾.

ويبدو من هذه الوقائع أن الحسبة في عهود الخلفاء العباسيين عين للقيام بها ولاية مختصون، فكان في كل من بغداد ودمشق وحلب والقاهرة وغيرها ولاية حسبة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، إلا أن هذا لم يكن عادة متبعة في كل الأحوال، فقد كانت - في بعض الأحيان - وظيفة المحتسب تسند إلى القاضي، كما كانت تجمع أحياناً إلى منصب آخر غير القضاء، فنجم الدين الأنصاري مثلاً كان (657 هـ) وكيل بيت المال في دمشق ومحتسباً.

كما كانت تجمع إلى الشرطة أيضاً، إذ يروى أن اتابك سلطان دمشق طلب محتسباً، فذكر له رجل من أهل العلم فأمر بإحضاره فلما نظر إليه قال: إني وليتك

(61) سورة المطففين، الآيات: 1-3.

(62) القلقشندي، أبو العباس أحمد: صبح الأعشى في صناعة الانشاء، القاهرة، دار الكتب المصرية 1913 م، ج 10 ص 264-271.

(63) المرجع السابق ج 10 ص 291.

أمر الحسبة على الناس بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

قال: إن كان الأمر كما تقول فقم عن هذه الطراحة وارفع المسند فإنها حرير واخلع هذا الخاتم فإنه ذهب، وقد قال النبي ﷺ هذان حرام على ذكوري، حل لئنائهما. فنهض السلطان عن طراحته وأمر برفع المسند وخلع الخاتم من إصبعه وقال: صَمَمْتُ إليك النظر في أمور الشرطة⁽⁶⁴⁾.

وكان للمحتسب دار خاصة به تسمى دار الحسبة يقيم فيها ويصرف منها جميع أعماله.

ويستعين بطائفة من الموظفين منهم: العرفاء والنواب والأعوان والشرطة.

فمهمة عرفاء الحرف والصناعات، هي مساعدة المحتسب في الكشف عن الغش والتدليس والإشراف على الأسواق مع تزويد المحتسب بالمعلومات عن أوضاع السوق السعريّة وحركة البضائع الواردة، أما بالنسبة لنواب المحتسب على الحدود وسواحل البحر والموانئ فهم يقومون بإمداده بالمعلومات عن الغلال والبضائع الواردة والصادرة بجانب الإشراف على مخازن التجار في حالة الرغبة في حجزها إلى وقت الحاجة إليها. والهدف من ذلك هو إعطاء المحتسب القدرة على اتخاذ القرارات اللازمة لحماية الناس عند الأزمات فيما يتعلق بأحوال البلاد الاقتصادية⁽⁶⁵⁾.

أما بالنسبة للشرطة فهو يستخدمهم في تنفيذ قراراته عن طريق القوة.

وكانت للمحتسب دكة مرتفعة بارزة في السوق يمكن للناس مشاهدتها معلق في جوانبها الأسواط والدُّرر وهي عدة المحتسب في ايقاع العقوبات على المخالفين.

وهكذا فقد ارتقى نظام الحسبة في عهد العباسيين رقياً كبيراً، فقد نال قسطاً

(64) الرفاعي: (أنور): النظم الإسلامية، دار الفكر، 1393 هـ - 1973 م، ص 124.

(65) محمد عبد الله الشباني: نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، مؤسسة الروية - الرياض 1979 م ص 138.

وافراً من عناية الخلفاء والفقهاء فعلوا على توسيع دائرة المحتسب حتى جعلوها تشمل كل ما يتصل بالصالح العام .

وكان لهذه الولاية مكانتها وهيبتها في نفوس العامة والخاصة في كل بلد من بلاد الإسلام، حتى أن ولاية الحسبة كانوا يقتحمون على الولاة والحكام مجالسهم ويوجهون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إليهم بلا خوف، ولا وجل .

لقد كانت سيرة العلماء وعاداتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلاً يحتذى في التضحية والفداء، فلم يبالوا بسطوة الحكام فقد أتكلموا على فضل الله أن يحرسهم ورضوا بحكم الله أن يرزقهم الشهادة، فلما اخلصوا لله النية أثر كلامهم في القلوب القاسية فلينها وأزال قساوتها وأمالها للخير .

اختصاصات ولاية الحسبة :

تعتبر الدولة في نظر الفكر الإسلامي هي الهيئة التمثيلية المعبرة عن رأي الامة المكلفة بحماية مصالحها، وعلى الدولة واجبات يجب على افرادها أن يقوموا بها لتحقيق المصالح العامة، من اجل ذلك نشأت وظيفة المحتسب في الدولة الإسلامية .

وتنحصر اختصاصات والي الحسبة في الامر بكل معروف ظهر تركه، والنهي عن كل منكر ظهر فعله، سواء أكان ذلك متعلقاً بحقوق الله تعالى أم بحقوق العباد أم بالحقوق المشتركة بين الله تعالى وعباده .

أما الاختصاصات المتعلقة بحقوق الله تعالى فمنها :

أن يأمر العامة بالصلوات الخمس في مواقيتها ويعاقب من لم يصل بالضرب والجس، ويتعهد المحتسب الائمة والمؤذنين ويراقب المساجد من ناحية نظافتها أو استخدامها .

ويأمر بالجمعة والجماعات في المساجد بكافة شعائرها، وبالسنن الراتبات : كالأعياد، وصلاة الكسوف، والاستسقاء والتراويح، وصلاة الجناز، وغير ذلك .

ويأمر بأداء الأمانة والصدق، والنصح في الأقوال والأعمال⁽⁶⁶⁾. ويزجر من يمتنع عن اخراج الزكاة، ويؤدب من يتهك حرمة شهر رمضان وينكر على من يتصدى لعلم الشرع وليس من أهله من فقيه أو واعظ.

ويمنع الناس من مواقف الرب ومظان التهمة ومن شرب الخمر أو اقامة الملاهي المحرمة⁽⁶⁷⁾.

وينهى عن الغش والتدليس في الديانات: مثل البدع المخالفة للكتاب والسنة واجماع سلف الأمة من الأقوال والأفعال⁽⁶⁸⁾.

ويمنع الناس من تعلم علم التنجيم، ومن اللعب بالنرد.

وأما الاختصاصات المتعلقة بحقوق العباد فمنها:

ما هو عام كالبلد إذا تعطل شربه أو استهلم سوره أو كان يطره بنو السبيل من ذوي الحاجات فكفوا عن معونتهم فإن أعوز بيت المال فعلى المحتسب أن يأمر ذوي المكنة من أهل البلد ببناء سورهم واصلاح شربهم وكذلك عمارة مساجدهم وجوامعهم.

وأما الخاص فالحقوق إذا مطلّت والديون إذا أخرت فللمحتسب ان يأمر بالخروج منها مع المكنة إذا استعداه اصحاب الحقوق.

وكذلك يمنع المحتسب تعدي الجار على الجار، والاشراف على المعلمين والاطباء لتأدية واجبهم باخلاص وامانة⁽⁶⁹⁾.

وأما ما يختص بالحقوق المشتركة فكثيرة ومتنوعة تشمل نواحي مختلفة منها:

الاشراف على الانشطة الاقتصادية كمراقبة الانتاج والاشراف على

(66) ابن تيمية: الحسبة في الإسلام، منشورات المؤسسة السعيدية بالرياض: 1980 م، ص 10. ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية ص 349.

(67) الماوردي: الأحكام السلطانية ص 248 - 251.

(68) ابن تيمية: فتاوى الامام ابن تيمية ج 3 ص 423، ج 28 ص 105.

(69) الماوردي: الأحكام السلطانية ص 245-246، 255.

المبايعات، ومنع انواع الغش سواء في المبيعات او في الأوزان أو الاسعار.

فكان نظام «ولاية الحسبة» يقوم بهذه المهمة التفتيشية في الاسواق ليجعل منها ميداناً كريماً للتنافس الشريف تزدهر فيه التجارة والصناعة، ويجد أرباب الحاجات فيها حوائجهم بعيداً عن الاحتكار والمراابة.

فقد اهتم الإسلام بضبط المقادير والوفاء بالكيل والميزان والبعد عن التطفيف لما في ذلك من استقرار المعاملات واقامة العدل في المجتمع مما ينمي الثقة ويوجد الطمأنينة بين الناس.

وقد نزلت سورة بأكملها تهدد المطففين بالويل وتنذرهم بالوعيد اذا ما اجترأوا ويخسوا الناس يقول الله تعالى :

﴿ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون. وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون...﴾ (٣٧).

فمنعاً للغش والاحتيال والاضرار بالآخرين تدخلت الدولة عن طريق رجال الحسبة أو الاحساب - في قمع الأساليب الملتوية التي يلجأ إليها بعض البائعين والتجار، ترويحاً لبضائعهم وتمويهاً على الناس وتهرباً من أحكام الشرع الحنيف.

فكان على والي الحسبة أن يلازم الأسواق من وقت لآخر، ويتخذ له من العيون من يطلعه على أخبار الناس الشريرة ليوقف كلاً عند حده، ويلاحظ ما يقع من غش وتدليس في مبيع أو ثمن وفي الأخذ والعطاء.

ومن المنكرات التي تصدى لها والي الحسبة - تلقي السلع قبل أن تجيء إلى السوق، لما فيه من تغرير البائع، فانه لا يعرف السعر، فيشتري منه المشتري من دون القيمة.

ويدخل في المنكرات - ما نهى الله عنه ورسوله من العقود المحرمة مثل عقود الربا، صريحاً واحتياطاً، وعقود الميسر، كبيع الضرر، وكجبل الجبل،

(70) سورة المطففين، الآيات 1-3.

والملاسة والمناظرة والنجش وتصرية الدابة اللبون. وسائر أنواع التدليس، وكذلك سائر الحيل المحرمة وأكل الربا⁽⁷¹⁾.

فعلى والي الحسبة انكار ذلك جميعه، والنهي عنه، وعقوبة فاعله. ومن وظائف المحتسب المراقبة الصحية، وتشمل مراقبة المطاعم والعاملين فيها، وكذا المياه الخارجة من المنازل، والأسواق بضرورة كنسها وتنظيفها.

ومراقبة الابنية والطرق، ويشمل ذلك الاشراف على الطرقات حتى لا تستعمل في غير ما أعدت له، ومنع البناء فيها.

وكان يأمر بهدم الابنية البارزة، ويمنع فتح النوافذ في الابنية التي تشرف على غيرها ويدعو أصحاب الدور المتداعية الى هدمها ورفع انقاضها.

ومن مهامه مراقبة سلوك الناس في الطرقات، واعطاؤها حقها من عدم الجلوس فيها وعدم التطلع الى عورات الناس ومراعاة أدبها.

ومراقبة الجودة الصناعية لأصحاب المهن والحرف المختلفة فقد كانت تجري قواعد الحسبة على الطحانيين والفرانين والخبازين والصيارفة والصاغة والنحاسين والحدادين والبياطرة وعلى أصحاب السفن والمراكب والنجارين الى غير ذلك مما يقصد منه منع تدليس أرباب الصناعات⁽⁷²⁾.

حتى ان المحتسب كان يراقب الاطباء يأخذ عليهم عهد أبقرط، ويجبر الطبيب على دفع دية المريض إذا مات بسبب سوء تصرفه، ويتفقد أحوال الصناع الذين يصنعون الأشربة والأطعمة والملابس والآلات وغيرها، فيمنعهم من صناعة المحرم على الإطلاق، ويمنع من افساد نفود الناس وتغييرها⁽⁷³⁾.

وكان من مهام المحتسب في بعض الأوقات مراقبة النساء في الافراح والمأتم والطرق، والملابس والسلوك، وكان يلاحظ سيئة الخلق، ويشدد الرقابة عليها

(71) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية ص 351، 352.

(72) ابن الاخوة: معالم القرية في أخيار الحسبة ص 89 - 237.

(73) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية ص 219.

وينزل العقاب بها. ويتدخل في منع معلمي الصبية من ضرب التلاميذ ضرباً مبرحاً، وفي منع الحمالين وأصحاب السفن الاكثار في الحمل⁽⁷⁴⁾.

ويتدخل في منع أصحاب المواشي والبهايم من استعمالها أو تحميلها ما لا تطيق. وكان يأخذ أرباب البهايم بعلفتها إذا قصروا⁽⁷⁵⁾.

ويذكر ابن قيم: ان من عمل المحتسب ان يمنع تجمعات المحترفين وقيام الشركات بينهم لأن ذلك يجعلهم يرفعون الأجور، فيوقعون الضرر بأصحاب الاعمال، ولان مثل هذه الشركة ليس هناك ما يدعولها، فليست كالشركة في الصنائع، لأن الصنائع تقوى بالاشتراك وتحتاج إليه⁽⁷⁶⁾.

ومن الأعمال المختلفة التي كان يقوم بها المحتسب: اجبار السادة بمعاملة عبيدهم وإمائهم بمعاملة حسنة، والسهر على الاطفال اللقطاء والتكفل بهم، وجمع وحفظ الاشياء الضائعة واعادتها إلى اصحابها.

وكان في استطاعة المحتسب الفصل في القضايا التي لا يكون فيها لبس في الحق⁽⁷⁷⁾.

ان اعمال المحتسب التي أشرنا إليها أوضحت مدى اتساعها وتشعبها وشمولها لمجالات متعددة في الحياة.

وقد كانت هذه الوظائف تزيد وتنقص بحسب البلد، ولا يعدو عمل المحتسب الامور المشتركة بين الناس، فالمحتسب في بيروت يقضى عليه ان ينظر في امور لا ينظر فيها محتسب دمشق مثلاً. ففي بيروت يعني المحتسب بالاحتساب

(74) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، المطبعة الأدبية، بيروت، ط 2 سنة 1886 ص 196.

(75) الماوردي: الأحكام السلطانية ص 247.

(*) وبذلك يكون المسلمون قد سبقوا بمئات السنين جمعيات الرفق بالحيوان التي يدعي الغربيون انهم اول من انشأها.

(76) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكيمة ص 358-359.

(77) مولوي: الادارة العربية ص 343.

على السماكين والملح والصبر والبورى وقلائي السمك والطيور وصياديهما ونجاري المراكب وتقديراتها .

ومن مهمات المحتسب ولاسيما في الشام أمران ارتبطا به احدهما النقود من الذهب والفضة المضروبين . ولا يخفى ان في زغلهم هلاك اموال البشر، فعليه اعتبار العيار في محك النظر والتثبت في سكة المسلمين .

وثانيهما : المياه فعليه الاحتراز في سياقتها . . . ولا يجوز بيع شيء من الماء ولا مقره ولا يفيد رضا القوم ولا كرههم لأنهم لا يملكون إلا الانتفاع⁽⁷⁸⁾ .

هذا وقد منح والي الحسبة سلطة معاقبة المخالفين والغشاشين، فأعطى سلطة تنفيذية عاجلة يمارسها بنفسه أو بعماله وينفذها فوراً ليرتدع من تسول له نفسه الاساءة والاضرار بالآخرين .

ومن عقوباته : اتلاف البضائع الفاسدة، وارقة الخمرور، ومنع التاجر الغشاش من العمل واعلان اسمه ليتجنبه الناس، واما الضرب والحبس والتعنيف والغرامة المالية، فكانت اموراً مألوفة . كذلك كان يستعمل عقوبة التجريس أي التشهير ببعض الصناع الذين يسيئون الائتمان ويغشون⁽⁷⁹⁾ .

وكان عمال الحسبة يطوفون بالاسواق يحملون الموازين والمكاييل الصحيحة ليضبطوا ما مع الباعة من موازين ومكاييل مغشوشة وأن يتلفوها وان ينزلوا العقاب لمن يعرضها للبيع⁽⁸⁰⁾ .

وكان والي الحسبة يلاحظ هؤلاء الأعوان الذين يشترط فيهم العفة والامانة والشهامة، ويراقبهم من مخالفة ما يأمرون به، فإذا عثر بمن فعل ذلك أو ارتكب أمراً يخل بما يقوم به من الاحتساب كأخذ الرشوة أو قبول الهدية صرفه عنه ليكون اسلم لعرضه .

(78) محمد كرد علي : خطط الشام، دار العلم للملايين، بيروت 1391 هـ - 1971، ج 5 ص 128 .

(79) الرفاعي : النظم الإسلامية ص 128 .

(80) محمد بن أحمد القرشي : معالم القرية ص 219 .

ونظراً للدور الهام الذي يقوم به المحتسب، وحتى يمكنه من القيام به على الوجه الاكمل . لا بد من ان يتحلى المحتسب بصفات خاصة اهمها ما يلي :

ان يكون حراً عدلاً ذا رأي وصرامة وخشونة في الدين وعلم بالمنكرات الظاهرة، بعيداً عن مواقف التهم والعيب، وان يجعل الزهد شعاره والتقوى دثاره، والجرأة والشجاعة هدفه.

وان يتصف بالعلم والمعرفة والرفق واللين والصبر والاخلاص .

واختلف الفقهاء فيما اذا كان يشترط فيه ان يكون من اهل الاجتهاد في أحكام الدين .

وكانت الاساليب التي يتبعها المحتسبون قد تختلف شدة وسهولة تبعاً لاختلاف البيئات والظروف، كما انه قد تكون ولاية الحسبة في عصر من العصور اوسع دائرة منها في عصر آخر، وقد تكون داخلية تحت ولاية اخرى .

وهكذا كان نظام الحسبة يسد حاجات المجتمعات الإسلامية فقد حمى الافراد من تعدي بعضهم على بعض سواء كان التعدي اقتصادياً أو أخلاقياً أو حضارياً، وحافظ على حقوق الافراد وحقوق المجتمع وحقوق الشريعة .

فقد اهتم الفكر الاداري في العصر العباسي وما بعده بهذه الوظيفة الرقابية لما لها من اهمية ودور في ضمان العدل والامن والازدهار فقد كانت هذه الوظيفة الخطيرة تراقب وتحاكم وتنفذ العقوبة في آن واحد .

ولم يقتصر الامر على هذا الجهاز فحسب بل تعداه الى جهاز آخر شمل اعلى سلطة في الدولة وهو ديوان المظالم الذي وجد لحماية الضعفاء من الاقوياء من الحكام وذوي السلطان بردهم عن التعدي وأخذ الحق منهم .

ان هاتين الولايتين : الحسبة والمظالم قد مثلتا الرقابة الشاملة، وبلغتا من الدقة والتقنين والعناية، ما جعلتهما نواة للقضاء الاداري في الاسلام .

هذا القضاء الذي عرفته الدولة الإسلامية منذ فجر الإسلام حقق العدالة والانصاف بين أفراد الأمة والامن والاستقرار بين ربوعها .

وهو الذي تعتبره الدول المعاصرة، آخر مراحل التطور، والعلامة المميزة لدولة القانون.

مقارنة الحسبة بالنظم المعاصرة:

يمكن ان يقال ان الحسبة كنظام اتهام تتفق مع نظام النيابة في النظم المعاصرة، من حيث اختصاص كل منهما بتقديم المذنب الى القضاء والاستمرار في الدعوى حتى يفصل فيها القضاء، لكن مع هذا التشابه، هناك فوارق كبيرة بينهما، منها:

ان ولاية الحسبة لا يخضعون لاي قوة، ولا ينظرون لاي شيء يؤثر على دعوتهم وأمرهم ونهيهم بل همهم ازالة المنكرات بغض النظر عن صدرت منه ولا يخافون في الله لومة لائم.

أما النيابة العامة فتكون غالباً خاضعة للسلطة التنفيذية مما يجعل اعمالها لا تتسم بالحيدة الكاملة.

وتتمتع الحسبة في الشرع الإسلامي بسرعة الفصل في الامور وايقاع العلاج المناسب للمنكرات الواقعة، اما النظام المقابل، فيكون ذلك بعد اجراءات مطولة، يذهب معها جو الجريمة وقوة الغيرة.

وكما اسلفنا فان الحسبة تلائم طريقة الضبط الاداري في النظم المعاصرة لان القائمين بالحسبة - من العمال الرسميين والمتطوعين يراقبون بذلك القائمين على الخدمات العامة من التجار واصحاب المهن والحرف، ويقومون باصلاح المرافق العامة والمصالح على الوجه الذي يكفل صيانة الضرورات والحاجيات والتحسينات وتحقيقها.

والاساس الإسلامي للتدخل بالضبط الاداري اوسع من نظيره في القانون الحديث، فهو يتسع ويمتد إلى المحافظة على الدين والنفس والنسل والعقل والمال.

وقد ذكرنا سابقاً أن اعمال المحتسب كثيرة ومتنوعة تشمل نواحي أدبية ودينية

وعمرانية واخلاقية، لذلك لا نجد في الوقت الحاضر موظفاً حكومياً أو دائرة رسمية لها سلطة شبيهة بسلطة المحتسب.

فقد اتسعت مرافق الحياة في وقتنا الحاضر وتشعبت، كما تشعبت جهات الاختصاص تبعاً لوظيفة كل مرفق، ولذلك فإن اختصاصات والي الحسبة يقوم بها الآن كثير من المصالح والوزارات المختلفة، فمنها ما تقوم به النيابة العامة كالاعتداء على النفس، أو للمال - وما يقوم به مجلس الدولة كظلمات الموظفين وما تقوم به الشرطة كملاحظة الطرقات، وما تقوم به مصلحة الدمغة، كمخالفات الصيادلة، وما تقوم به وزارة التربية والتعليم كالإشراف على المدارس والمعاهد، وما تقوم به وزارة الأوقاف كالإشراف على المساجد، وما تقوم به وزارة التموين كمراقبة الأسعار ومنع الاحتكار.

ورغم هذا التوزيع الواسع للأعمال والتشعب الممتد في كل الفروع فإنه من الغريب أن عصرنا على رقيه لم يصل إلى بعض ما كان يتمتع به أهل تلك المجتمعات من الأمن والرفاهية والتمدن والازدهار.

وعليه فإن ولاية الحسبة هي وظيفة اجتماعية لا يستغني عنها مجتمع يرجو لنفسه الكمال والصلاح.

فمن الضروري الرجوع بالحسبة إلى ما كانت عليه زمن السلف ولاية مستقلة تعمل على اصلاح حال الفرد والمجتمع.



الظروف الطارئة وأثرها على الالتزام العقدي في الفقه الإسلامي



الدكتور يوسف الشب

رئيس قسم الدراسات العليا
بكلية الدعوة الإسلامية
طرابلس



تمهيد:

يعد العقد من أعظم ما ابتدعته الحضارة الإنسانية من أدوات، فقد استطاع الإنسان عن طريق هذه الأداة القانونية أن يهتدي إلى أنظمة متطورة في تبادل السلع والمنافع وتنمية الموارد وإقامة العلاقات الاقتصادية على نطاق العالم بأسره، ولما للعقد من أهمية بالغة فقد استحوذ على تفكير المشتغلين بالقانون منذ أقدم العصور.

ولقد ازدهر مبدأ سلطان الإرادة إثر ظهور المذاهب الإرادية وانتشار الفلسفة الفردية في العصور الحديثة، وبحسب الأصل فإن مبدأ سلطان الإرادة لا يجيز لأحد المتعاقدين أن يستقل بنقض الاتفاق أو تعديله إلا بموافقة المتعاقدين فالعقد ما دام تم إبرامه بوجه شرعي ينشئ بين عاقيه التزامات تشبه الالتزامات التي يفرضها القانون مع ملاحظة أن الالتزامات العقدية لا تسري إلا على المتعاقدين على حين

تسري الالتزامات القانونية على الكافة .

وبناء على ذلك فإن المتعاقد لا يستطيع أن يتحلل من التزامه إلا إذا قام اتفاق بينه وبين المتعاقد الآخر على ذلك . أو لسبب قانوني ، أما خلاف ذلك فليس له سوى تنفيذ هذا الالتزام طوعاً أو جبراً ، وليس هناك ما يعفى المدين من عدم قيامه بما التزم به إلا أن تحول دون ذلك قوة قاهرة أو حادث مفاجيء ، ومؤدى ذلك أن المدين لا يعفى من المسؤولية بسبب فشله في الوفاء بما التزم به وعليه أن ينفذ ما التزم به مهما كان الأمر مرهقاً أو صعباً أو كثير التكاليف . وإن كانت نظرية القوة القاهرة قد عالجت الحالات التي تقوم فيها استحالة مطلقة عن طريق إنهاء الالتزام وإعفاء المدين من التنفيذ فإن السبيل إلى معالجة الحالات التي تطرأ فيها استحالة نسبية لا تؤدي إلى الحيلولة دون تنفيذ الالتزام هو نظرية الظروف الطارئة .

وتفترض هذه النظرية أن عقداً ما قد أبرم في ظل الأحوال العادية ، فإذا بالظروف الاقتصادية التي كانت أساساً يرتكز عليه توازن العقد وقت تكوينه قد تغيرت بصورة لم تكن في الحسبان فيؤدي هذا التغير في الظروف إلى أن يصبح تنفيذ العقد ليس مستحيلاً وإنما مرهقاً للمدين بحيث يهدده بخسارة فادحة .

ومن النادر من الناحية التطبيقية أن ينفذ عقد في ذات الظروف التي عقد في ظلها - خاصة عقد المدة - ذلك أن الظروف المحيطة به ليست ثابتة بل هي في حالة تغير دائم ومستمر ، فضلاً عن تأثير الحروب المفاجئة والأزمات الاقتصادية الطاحنة والثورات الاجتماعية العنيفة ، ان تدفق تيار الزمن في حد ذاته يفسح مجالاً عميقاً لحدوث تحولات في الأشياء والقيم ، وما يقوم بينها من علاقات وتناسب ، فالقاعدة : أنه لا يبقى شيء ثابتاً لا في مادته ولا في قيمته ولا في علاقته بغيره من الأشياء بل لا شيء في هذه الحياة يقوى على مناهضة الآثار الحتمية التي تأتي مما تزخر به الحياة من أسباب التغير والتقلب ، ونظرية الظروف الطارئة لا تتطلب في تطبيقها أن يحدث أي تغير في ظروف العقد حتى وإن يكن ذلك التغير ضئيلاً أو طفيفاً ولا شك أن سلوك هذا الطريق سيؤدي إلى زعزعة الثبات النسبي في المعاملات وتهديد الاستقرار فيها ولهذا فإن هذه النظرية لا تعند بالتغيرات السطحية الطفيفة أو التافهة ، التي من الممكن أن تحدث من وقت لآخر بل لا بد من معيار

محدد لقياس هذا التغير في الظروف التي يمكن عند تحققها تطبيق هذه النظرية. ولقد اختلفت المعايير لدى رجال القانون الوضعي، فمن قائل ان هذا التغير لا بد أن يكون جوهرياً، إلى آخر يقول لا بد وأن يكون كبيراً، إلى ثالث يقول لا بد وأن يكون جذرياً، ورغم ما يبدو من تقارب في المعنى إلا أنه من غير المجدي أن نركن إلى مجرد وصف التغير الذي يعتري الظروف الطارئة.

فالمعيار الحقيقي هو ما يحدثه هذا التغير في التركيب الداخلي للعقد فقد يحدث أن تتغير الظروف تغيراً جوهرياً أو جذرياً أو كبيراً ومع ذلك يظل العقد محتفظاً بمكوناته الداخلية، وقد حاول الفقهاء أن يصلوا إلى معيار ثابت يستمد وجوده من الأثر الذي ينصب على ذات العقد بسبب تغير الظروف أو وقوع الحوادث المادية. فقد نادى بعضهم بضرورة أن يصبح هذا التنفيذ مرهقاً لأحد المتعاقدين وقال بعض آخر بضرورة أن ينجم عن تغير الظروف اختلاف في التوازن بين التزامات المتعاقدين، على حين أوجب آخرون أن يصبح تنفيذ العقد جائراً بسبب هذا التغير.

وبالرغم مما يبدو على هذه المعايير من موضوعية إلا أنها في حقيقة الأمر غامضة غير محددة المعنى على نحو ثابت وهذا ما يدعونا إلى معرفة معيار الإرهاق لمعرفة مدى ما يتمتع به القاضي من سلطة تقديرية في تطبيق الظروف الطارئة. وعنصر الإرهاق لم يحتفظ في النظم القانونية المختلفة بمفهوم واحد فإنه على حين اقتصر هذا المفهوم في بعض النظم على مجرد طروء زيادة في التكلفة الاقتصادية لعملية تنفيذ الالتزام نجد هذا المفهوم يتحدد في نظم أخرى بالإقرار بما يهدد النفس أو البدن مما يعد ظرفاً طارئة يمكن أن يتأثر بها العقد.

تغير الظروف في الفقه الإسلامي :

ولقد اختلفت زاوية الرؤية في الفقه الإسلامي إلى مشكلة تغير الظروف بين كل من مدرسة الأحناف والمدرسة المالكية. فعلى حين امتدى الأحناف إلى نظرية خاصة بشأن العذر وأخرى بشأن تغير القيمة تمكّن المالكية من إخراج نظرية ثالثة بشأن الجوائح أما بالنسبة لفقهاء المدارس الأخرى فإننا نلاحظ تفاوتهم في الأخذ بالظروف الطارئة وأثرها على الالتزام في العقود.

بنظريات الفقهاء الحنفي والمالكي تفاوتاً يتأرجح بين القوة والضعف وبين الاتساع والضيق .

موقف الفقه الحنفي من الظروف الطارئة :

فموقف مدرسة الأحناف من الظروف الطارئة يتمثل في مجالين الأول الأعداء، وهي الظروف التي قد تطرأ على العقد بعد إبرامه والثاني يختص بمشكلة تغير القيمة .

فنظرية العذر في الفقه الحنفي ، هو كل ما لا يمكن معه استيفاء المعقود عليه إلا بضرر يلحق المتعاقد في نفسه أو ماله⁽¹⁾، إذ لولزم العقد عند تحقق العذر للزم صاحب العذر ضرر لم يلتزمه بالعقد فكان الفسخ في الحقيقة امتناعاً من التزام الضرر⁽²⁾، فالعذر إذاً، هو عجز العاقد عن المضي في موجهه إلا بتحمل ضرر زائد لم يستحق بالعقد⁽³⁾ .

ويتضح من العبارات التي وردت على ألسنة فقهاء الأحناف أن العذر ما هو في حقيقة أمره إلا ظرف طارئ يحدث في الفترة اللاحقة بنشأة العقد ويؤدي حدوثه إلى إلحاق ضرر بالمدين يصيبه في نفسه أو في ماله إن هو أقدم على تنفيذ العقد، ففكرة العذر في الفقه الحنفي لا تختلف كثيراً عن فكرة الظروف الطارئة غير أن الأحناف توسعوا في مضمون العذر توسعاً شديداً⁽⁴⁾ .

فالعذر كما يقول الكاساني قد يكون في جانب المستأجر، وقد يكون في جانب المؤجر، وقد يكون في جانب المستأجر (بفتح الجيم) أما العذر الذي قد يكون في جانب المستأجر، فكان يكون قد استأجر حانوتاً فافلس بحيث لم يعد في إمكانه مزاوله نشاطه التجاري فتحلّى عنه أو يكون قد فشل فشلاً ظاهراً في الحرفة

(1) حاشية ابن عابدين، ج 5 ص 76 وهي الحاشية المسماة برد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار.

(2) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني ج 4 ط 1 ص 197 .

(3) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق - الزيلعي - ج 5 ط 1 بولاق .

(4) بدائع الصنائع المرجع السابق ص 197 - 200 .

التي يقوم بها فينتجه قصده إلى الانتقال منها إلى حرفة أخرى، كأن ينتقل من حرفة الزراعة إلى حرفة التجارة أو العكس، كما أنه قد يعتزم السفر لمصلحة عاجلة يتدبرها فإن أبقينا العقد مع وجود الأعداء السابقة، فإن ذلك معناه إبقاء للعقد من غير استيفاء المنفعة وفي ذلك إضرار بالمستأجر على نحو لم يلتزمه بالعقد فكان للمستأجر الحق في فسخ العقد بسبب العذر وذلك دفعاً لما قد ينزل به من ضرر⁽⁵⁾.

والمرض الذي يصيب المستأجر يعد عذراً، وموت المستأجر، كمرضه يعتبر عذراً يجوز الفسخ، فلو مات من استأجر دابة ليسافر عليها وكان الموت قد فاجأه في جزء من الطريق، إذا تلعين عليه وفاء الأجر بقدر ما سافر، ويبطل بحساب ما يبقى⁽⁶⁾. وقد أطلق فقهاء الحنفية في الموت بحيث شمل الموت الحكمي ومن صوره الارتداد عن الإسلام فالارتداد يعد عذراً في بعض الأحيان⁽⁷⁾.

ويُعد رجوع المستأجر عن العقد عذراً إذا قام على سبب يقدره هو تقديراً شخصياً، بحيث لو أجبر على تنفيذه، رغم عزوفه عنه لكان في ذلك إتلاف شيء من بدنه أو ماله⁽⁸⁾ فإن استأجر طبيباً ليخلع له ضرباً موجعاً أو ليبتل له ذراعاً بسبب مرض كان يعرف قديماً باسم (الأكلة) أو بسبب مرض آخر، أو استأجر طبائخاً ليعد له وليمة بمناسبة زواج، فإذا سكن الألم، أو برئت الذراع مما أصابها من المرض، أو انتفت مناسبة الزواج لأي سبب من الأسباب فللمستأجر في جميع هذه الحالات، فسخ العقد. وليس للطرف الآخر أن يجبره على خلع الضرس أو بتر العضو أو إقامة الوليمة، لأن في ذلك إتلافاً لشيء من بدنه أو ماله، فجواز الفسخ للمستأجر إنما لأنه هو الذي يقدر ما في عدوله عن العقد من مصلحة له ودفع للضرر عنه. وخوف المستأجر، سواء من العسكر أو من رجم الجن للدار المؤجرة أو من مخاطر الطريق قد يرقى في بعض الحالات إلى مرتبة العذر الذي يفسخ به

(5) الفتاوى الهندية ج 4 بدون تاريخ ص 444.

(6) الفتاوى الهندية ج 4 ص 445 وكذلك الدر المنثور في شرح المفتى على هامش مجمع الأنهر ج 2 ص 2 ص 401.

(7) البحر الرائق شرح كنز الدقائق جزء 8 ص 41.

(8) تبين الحقائق: للزليعي المرجع السابق ص 447.

العقد⁽⁹⁾ فقد عرضت مسألة على القاضي بديع الدين تتلخص وقائعها في الآتي : أن شخصاً استأجر داراً بغرض السكن بأجرة معينة مقبولة، وأمضى فيها شطراً من مدة الإيجار، إلا أنه تركها خوفاً من عسكر خوارزم، فأجرها المالك في غيبته لشخص آخر، وبعد زوال دواعي الخوف، عاد المستأجر الأول وطالب المالك بتسليمه الدار المؤجرة.

قال القاضي بديع الدين : إن كان المستأجر الأول قد ترك الدار على وجه الفسخ بسبب الخوف، فالإجارة الأولى تفسخ بهذا العذر، فإن لم يتركها على وجه الفسخ فصاحب الدار غاصب ويقول الإمام البيهقي (إن الرجم الذي يقع كثيراً في البيوت ويقال إنه من الجان، عذر، في فسخ الإجارة لما يحصل من الضرر)⁽¹⁰⁾.

وأما العذر الذي يقع في جانب المؤجر فنحو أن يلحقه دين فادح لا يجد قضاءه إلا من ثمن الشيء المؤجر، عقاراً كان ذلك الشيء أو منقولاً، ففي هذه الحالة يعتبر الدين الفادح بمنزلة العذر الذي تفسخ به الإجارة⁽¹¹⁾ (لأن إبقاء الإجارة مع لحقوق الدين الفادح العاجل إضراراً بالمؤجر لأنه يجبر به، ولا يجوز الجبر على تحمل ضرر غير مستحق بالعقد)⁽¹²⁾.

وفضلاً عن الدين الفادح، تعد النفقة عذراً مجيزاً للفسخ، فالمؤجر الذي يعجز عن مقابلة نفقته أو نفقة أقاربه بسبب الإعسار مثلاً يجوز له أن يفسخ عقد الإيجار بسبب حاجته الماسة إلى ثمن العين المؤجرة لتغطية هذه النفقة⁽¹³⁾.

وأخيراً، فإن العذر الذي قد يكون في جانب المستأجر (بفتح الجيم) هو حدوث عيب به يخل بالانتفاع بالمعقود عليه، وذلك كالدار المستأجرة إذا تهدمت كلياً أو جزئياً، وكالدابة المستأجرة إذا هلكت أو أصيبت بالعرج أو تقرح ظهرها، أو أصيبت على أي نحو آخر، وكالأرض الزراعية المستأجرة إذا أغرقها مياه الفيضان،

(9) الفتاوى الهندية - المرجع السابق ص 447.

(10) حاشية ابن عابدين المرجع السابق ص 447.

(11) الدر المنقى على هامش مجمع الأنهر ص 400.

(12) بدائع الصنائع للكاساني - المرجع السابق - ص 198.

(13) الفتاوى الهندية - المرجع السابق - ص 444 - حاشية ابن عابدين ص 76.

أو غطتها الرياح بطبقة من الرمال وكرحى الماء المستأجرة إذا نهشم حجرها أو انقطع عنها الماء الذي يديرها⁽¹⁴⁾ ولكننا نلاحظ أن الخطة التي اتبعها الفقيه الكاساني في تقسيم الأعذار وهي نفس الخطة التي اتبعها بعض الفقهاء المحدثين⁽¹⁵⁾ تعتبر خطة قاصرة لأنها أغفلت فئة رابعة من الأعذار لا تكون في جانب الفئات الثلاث المذكورة وإنما تكون في جانب الغير فإذا قامت امرأة بتأجير نفسها ظئراً، أي مرضعة بمقابل وكان ذلك مما يחדش سمعة عائلتها أو يجرح كبرياءها كان لأهلها أن يفسخوا عقد الإجارة بسبب هذا العذر⁽¹⁶⁾.

ويبدو أن عقود الاسترضاع كان ينظر إليها قديماً على أنها من الصنائع الدنيئة بدليل المثل السائر (تجوع الحرة ولا تأكل من ثديها)⁽¹⁷⁾.

المجال الثاني: نظرية تغير القيمة:

يندرج تحت دراسة نظرية تغير القيمة في الفقه الحنفي موضوعان: يتعلق الأول منهما بتغير قيمة النقود، على حين يختص الثاني بتغير القيمة الإيجارية، سواء بالنسبة للموقف أو بالنسبة للمحكر.

الموضوع الأول: تغير قيمة النقود:

لقد عالج الفقهاء الأحناف تغير قيمة النقود معالجة جزئية وقد تركز اهتمامهم بصفة خاصة على ظاهرتين هامتين كثيرتي الوقوع في ذلك العهد.

أما الظاهرة الأولى فهي تغير الظروف تلقائياً الأمر الذي يؤدي إلى انعدام القوة الشرائية للنقود أو اختفائها عن الأسواق، أو ارتفاع قيمتها أو انخفاضها، حسب الأحوال وأما الظاهرة الثانية فهي صدور أوامر من قبل السلطة الحاكمة ينجم

(14) البحر الرائق للطوري ص 40 تبين الحقائق للزيلعي ص 144.

(15) السنهوري مصادر الحق في الفقه الإسلامي ج 6 ط القاهرة ص 91 - 93.

(16) الفتاوى الهندية ص 446.

(17) بدائع الصنائع ص 138.

عنها اضطراب في سعر العملة الجارية في التداول.

أما بخصوص تغير قيمة النقود بسبب تغير الظروف تلقائياً فهذا يتجاذبه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يؤدي تغير الظروف إلى انعدام قيمة النقود انعداماً تاماً.
والاحتمال الثاني: أن يقتصر هذا التغير على إحداث نقص أو زيادة فيها حسب الحالة.

والأول يتحقق إما بكساد النقود لترك الناس التعامل بها وبالتالي فقدانها لأية قيمة في التعامل، وإما باختفائها عن الأسواق وانقطاعها كلية، وبالتالي يصبح من العسير الحصول عليها.

أما الاحتمال الثاني: فمثل أن تنخفض قيمة النقود أو ترتفع بحسب تغير الظروف ولكنها تبقى في الحالتين متمتعة بقدر من القوة الشرائية.

ويذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن انعدام قيمة النقود لكسادها أو انقطاعها يؤدي إلى بطلان عقد البيع لانتهاء الثمن، أما أبو يوسف فينتجه وجهة أخرى حيث يرى ضرورة إلزام المشتري وفاء قيمتها بحسب ما كانت عليه يوم إبرام عقد البيع، على حين سلك محمد بن الحسن الشيباني طريقاً ثالثاً فالزم المشتري بسداد آخر ما استقرت عليه قيمة هذه النقود في التعامل، قبل زوال قوتها الشرائية أو اختفائها⁽¹⁸⁾.

ويتضح من هذه الآراء أن أبا حنيفة ومحمداً يقران للظروف المتغيرة بأثرها في انقضاء عقد البيع أو تعديل شروطه حسب الأحوال. بعكس أبي يوسف الذي لم يلتفت إلى ما جدّ من ظروف وما طرأ من تغير في قيمة النقود، فقد نادى بإلزام المشتري الوفاء بالقيمة التي كانت لتلك النقود وقت إبرام العقد.

أما الاحتمال الثاني: فهو أن يترتب على تغير الظروف انخفاض أو ارتفاع في

(18) مجموعة رسائل ابن عابدين ج 2، رسالة تنبيه الرقود على مسائل النقود. بدون تاريخ ص 62.

قيمة النقود، وذلك دون أن تذهب قيمة تلك النقود ذهاباً مطلقاً بسبب الكساد أو الانقطاع كما رأينا.

ذهب أبو حنيفة إلى إلزام المقرض في عقد القرض رد ما قبض من عدد النقود دون أي اعتبار لما تكون عليه قيمتها، أما أبو يوسف فقد ألزم المقرض برد قيمة النقود المقرضة بالذهب. بحسب ما كانت عليه هذه القيمة يوم إبرام عقد القرض، أما محمد فقد أوجب على المقرض رد قيمة النقود يوم اختلال قيمتها⁽¹⁹⁾.

ويظهر من عرض هذه الآراء الفقهية أن أبا حنيفة ومحمداً يخالفان أبا يوسف كما في المسألة السابقة ويقضيان بتعديل شروط العقد إذا ما تغيرت قيمة النقود.

بقي أن نشير إلى أن الأحكام السابقة بشأن الظروف الطارئة لا تنطبق على جميع الأنواع من العملات، ولكنها تنطبق فقط على العملات المسكوكة من معادن غير الذهب والفضة وذلك كالنحاس والبرونز والحديد وهي التي يسمونها الفلوس والدراهم وكان من أصنافها في الأزمنة القديمة: الطبرية واليزيدية والبخارية.

أما العملات التي كانت تسك من معدن الذهب والفضة وهي التي يسمونها النقود فلم تكن تخضع لأحكام الظروف الطارئة، وكان من أصنافها قديماً: الشريفي والمحمدي والريال. وربما كان السبب في عدم خضوع هذه العملات لحكم الظروف الطارئة: هو احتواؤها على قيمة ذاتية تكاد تكون ثابتة من المعدن النفيس. هذا فضلاً عن قيمتها الرسمية، بخلاف الحال بالنسبة للفلوس والدراهم التي ليست لها القيمة الثابتة⁽²⁰⁾.

أما الظاهرة الثانية: فهي التي تتصل بما تصدره السلطة الحاكمة من أوامر وتوجيهات يكون القصد منها تخفيض سعر بعض العملات التي تدخل في المبادلات.

(19) مجموعة رسائل ابن عابدين ص 63.

(20) مجموعة رسائل ابن عابدين ص 65.

والحكم في هذه الصورة: أن العملة إذا كانت معينة بنوعها باتفاق الطرفين المتعاقدين وصدر أمر بتخفيض قيمتها فليس للبائع أو المقرض أن يرفض استلامها بحجة نقص قيمتها.

أما إذا لم تعين عملة بذاتها منذ البداية فإنه يجب الوفاء بأي عملة أخرى وبحسب القيمة المتفق عليها في العقد.

وإذا حدث أن امتد أمر السلطة الحاكمة بالتخفيض، ليشمل عدة أنواع من العملات، بحيث جاء التخفيض متفاوتاً بين هذه الأنواع، فيبدو أن المشكلة في هذه الفرضية تأخذ طابعاً معقداً فإذا أطلقنا يد البائع أو المقرض في تحديد العملة التي يقبل التسوية على أساسها، لما تردد في اختيار العملة الأقل تخفيضاً وفي هذا ضرر بالمشتري أو المقرض. وإذا نحن خيرنا المشتري أو المقرض في تعيين العملة التي يفضل الوفاء بها، لما كان أمامه سوى اختيار العملة الأكثر تخفيضاً، وفي هذا أيضاً ضرر بالبائع أو المقرض.

ولحل هذا الاشكال يجب أن يتم التصالح على العملة التي تقع في مركز وسط من حيث تأثيرها بأمر التخفيض، وذلك منعاً للاجحاف والظلم، وتوزيعاً للضرر بين المتعاقدين.

يقول ابن عابدين⁽¹²⁾: (أما إذا صار ما كان قيمته مائة من نوع يساوي تسعين ومن نوع آخر خمسة وتسعين ومن آخر ثمانية وتسعين، فإن الزمن البائع بأخذ ما يساوي التسعين بمائة فقد اختص الضرر به، وإن ألزمتنا المشتري بدفعه بتسعين اختص الضرر به فبينغي وقوع الصلح على الاوسط) فهذا الحكم يقيم نظاماً لتوزيع العبء الطارئ بين المتعاقدين لا يختلف عن النظام المقابل له في نظرية الظروف الطارئة الحديثة⁽²²⁾.

الموضوع الثاني: تغير القيمة الإيجابية:

القاعدة العامة هي عدم إمكان فسخ عقد الإيجار أو تعديل الأجرة لمجرد

(21) مجموعة رسائل ابن عابدين ص 55.

(22) فاضل شاكر النعيمي، الظروف الطارئة رسالة ماجستير بغداد ص 178.

حدوث تغير في أجر المثل زيادة أو نقصاناً⁽²⁴⁾ إلا أن هذه القاعدة العامة يرد عليها استثناءان الأول يتعلق بالوقف والثاني يرتبط بالحكر.

(أ) الوقف: نظراً لأهمية نظام الوقف في الشريعة الإسلامية فقد أحيط ببعض الأحكام المتعلقة بالظروف الطارئة، فإذا حدث أن تغيرت الأحوال الاقتصادية بمرور الزمن تغيراً أفضى إلى زيادة أجر المثل، تعين العمل على زيادة أجره الوقف تبعاً لذلك، ويشترط لتطبيق هذا الحكم أن تكون زيادة أجر المثل عامة بحيث تغطي جانباً كبيراً من العقارات المماثلة للوقف فإذا تطوع شخص ما بزيادة الأجر تعتاً على مستأجر الوقف لم ينطبق الحكم المذكور، كما يشترط أيضاً لأجراء الحكم السابق أن يكون الفسخ ممكناً إذا اقتضته ظروف الحال. فإذا تصادف وجود مزروعات بأرض الوقف لم تستحصد بعد، لم يفسخ العقد، وإنما يستبقى بأجر المثل حتى تحصد تلك المزروعات، هذا عن زيادة أجر المثل.

أما في حال انخفاضها فالمتفق عليه بين الفقهاء هو عدم تأثر عقد الإيجار بذلك وبالتالي عدم فسخه، وإنما روعي هذا الحكم الأخير لمعنى النظر في الوقف⁽²⁴⁾.

(ب) الحكر: يختلف الحكر عن الوقف في شأن الظروف الطارئة في أنه بالامكان زيادة أجرته أو انقاصها تبعاً لما قد تؤول إليه أجره المثل من زيادة أو نقصان وتسمى هذه العملية بتصقيع الحكر.

موقف الفقه المالكي من الظروف الطارئة:

كما نجحت مدرسة الأحناف في استخلاص الأحكام التي تنظم العذر، وفقت المدرسة المالكية في إبراز الأحكام التي تنظم الجوائح.

نظرية الجوائح: تقوم فكرة الجوائح على بيع الثمار وهي ما تزال ملتصقة بأشجارها فتصيبها نازلة قبل قبضها فعلياً، فتؤدي إلى تلفها ونقصان قيمتها، ويمكن تعريف الجائحة بأنها كل نازلة أو آفة تصيب الثمار المبيعة وهي على رؤوس

(24) بدائع الصنائع ص 200.

الأشجار، فيوضع على المشتري من الثمن بقدر ما أصابته الجائحة. وحول طبيعة الجائحة ونطاقها، اختلف فقهاء المالكية، وذهبوا في ذلك إلى ثلاثة مذاهب.

الأول من القائلين به مطرف، ويرى أن الجائحة لا تكون إلا في الحوادث أو النوازل السماوية وهي التي لا ترجع في أصلها إلى فعل آدميين، مثال ذلك انحسار مياه العيون وانقطاع المطر وغارات الجراد وأسراب الطير، وهبوب الرياح وتقلبات الطقس ما بين حر لافح، وبرد قارس، وانتشار الديدان التي تفسد الثمار.

أما المذهب الثاني: فمن القائلين به ابن نافع وابن القاسم فيرى أن الآفة تشمل بالإضافة إلى الحوادث السماوية أفعال آدميين إذا كانت غالبية، كاجتياح الجيش الجراد لمنطقة ما، فمما لا شك فيه أن المتعاقدين لا يستطيعان دفع هذا الجيش أو رده أما إذا كانت أفعال آدميين غير غالبية حتى ولو حدثت بغتة أو على حين غرة كالسرقة مثلاً فإنها لا تعد في حكم الجائحة حيث من الممكن التحرز منها.

أما المذهب الثالث: وهو رواية عن ابن القاسم فقد توسع في معنى الجائحة بحيث جعلها تشمل كل الأفعال سماوية كانت أم آدمية ما دامت لم تكن راجحة في مصدرها إلى أي من المتعاقدين.

وقد حاول أنصار كل مذهب من المذاهب الثلاثة السابقة أن يوجودوا تبريراً لما ذهبوا إليه فالذين قالوا بقصر الجائحة على النوازل السماوية وحدها، احتجوا بظاهر الحديث الشريف: (أرأيت إن منع الله الثمرة) وقالوا إن المنع يرجع إلى الله لا إلى فعل الإنسان، والذين أضافوا فعل الآدمي إذا كان غالباً فقد لاحظوا وجه الشبه بين الحادثة السماوية والفعل الانساني الغالب، من حيث الاستعصاء على الدفع والرد، أما الذين توسعوا في معنى الجائحة فشملت عندهم الحادثة السماوية والآدمية، بخلاف الأفعال التي تصدر عن المتعاقدين، وبخاصة المشتري، فيبدو أنهم أخذوا بفكرة المسؤولية العقدية، وهي الفكرة التي اقتربت بهم كثيراً من المفهوم الحديث للظروف الطارئة⁽²⁵⁾.

(25) يراجع في تفصيل هذه الآراء بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد: ج 2 ص 156 المدونة الكبرى الجزء 12 ص 37 - 38.

ومحل الجائحة هو ثمار الفاكهة مثل التفاح والرمان والخوخ والتين وما إليها، وكذلك البقول بجميع أنواعها، وأيضاً الخضر بضروبها المختلفة، وكذلك قصب السكر، ولا يقتصر محل الجائحة على الثمار والبقول والخضر - وهي التي تطعم - وإنما يشمل ما لا يطعم كالورد والياسمين والبنفسج إلى غير ذلك من الأنواع.

وقد أجمع فقهاء المالكية على أن الجائحة تكون في الثمار، ولكنهم اختلفوا بالنسبة للبقول فمنهم من عدها محلاً للجائحة، ومنهم من لم يعدها كذلك، وجاء اختلافهم في شأن البقول لاختلافهم في تشبيهها بالأصل وهو الثمار، وعلى أي حال المرجع في ذلك إنما يكون لطبيعة الثمرة إذ إن الجائحة تكون في الثمار أو البقول التي تباع وهي ملتصقة بفروعها أو بسيقانها إلى حين قطعها أو جنيها وذلك بسبب حاجتها إما إلى النضوج وإما إلى بقاء نضارتها⁽²⁶⁾.

والقاعدة العامة في الفقه الإسلامي، هي أن المشتري إذا تسلم الثمار المبيعة ثم أصابها جائحة ونج عن ذلك هلاكها كلياً أو جزئياً فإن تبعة هذا الهلاك إنما تكون على المشتري إلا أن فقهاء المالكية استثنوا الجوائح في الثمار بسبب بقاء الثمار متصلة بملك البائع وهو الشجر فقصوا بأن تكون تبعة الهلاك على البائع، وذلك لقيام مسؤوليته عن حفظ الثمار وريها إذ أن هذه الثمرات ما تزال تعتمد في بقائها وحياتها على هذه الأشجار وهذه الصلة أو العلاقة الخفيفة بين الثمار وهي على ملك المشتري، والأشجار وهي على ملك البائع إنما تنطوي على المعنى الحقيقي والحكمة الفريدة في تطبيق نظرية الجوائح على هذه الطائفة من البيوع.

وحتى يمكن تطبيق نظرية الجوائح يتعين البحث عن معيار للجائحة، فليست كل جائحة تستوجب الحط من الثمن، ولهذا يشترط فقهاء المالكية أن تؤثر الجائحة في الثمار بمقدار الثلث أو يزيد، وبالنسبة للبقول يرى جانب آخر من هذا الفقه جواز تطبيق الجوائح عليها حتى وإن تأثرت بما دون هذا المقدار.

(26) السنهوري مصادر الحق في الفقه الإسلامي ص 104.

فإذا كانت الثمار التي تأثرت بالجائحة من نوع واحد كانت الجائحة قدر الثلث فأكثر أنقص من الثمن بالمقدار (الذي أحدثته) الجائحة، أما إذا تعدد نوع الثمار بأن اختلفت أحادها ثم أصابت الجائحة بعض هذه الأنواع دون الآخر فإن مقدار التلف في البعض يقاس على الكل للوصول إلى معرفة قدر الجائحة ثم ينقص الثمن في حدود الثلث أو يزيد حسب ما تكون عليه نسبة التلف في الثمار.

وتوجد في الفقه المالكي طريقتان لحساب نسبة الثلث، الطريقة الأولى وهي التي نادى بها ابن القاسم وتتلخص في حساب مقدار الثلث عن طريق الكيل أو العد أو الوزن بحسب طبيعة الثمار وبحسب قابليتها للكيل أو للعد أو للوزن⁽²⁷⁾، هذا في حالة ما إذا كانت هذه الثمار من نوع واحد أو كانت لا تختلف قيمتها من جَنِيٍّ إلى جَنِيٍّ، فإذا تعددت أنواعها أو اختلفت قيمة بطونها أي قيمة جنيها المرة بعد الأخرى حسب مقدار الثلث عن طريق القيمة ويعني ذلك نسبة قيمة ما أتلفته الجائحة إلى قيمة جميع الثمار أو بطونها المختلفة.

أما الطريقة الثانية وهي التي نادى بها أشهب فيحسب بها مقدار الثلث عن طريق القيمة وحدها، وسواء بعد ذلك تعدد نوع الثمار أو لم يتعدد، اختلفت قيمة بطونه أو لم تختلف⁽²⁸⁾ وطريقة أشهب في حساب مقدار الثلث تبدو أدق وأكثر تحقيقاً للعدل.

ويشترط أيضاً لتطبيق نظرية الجوائح أن يكون محل البيع هو الثمار أو البقول أو الخضر وحدها فإذا كان عقد البيع قد انصب على الثمار وأصولها من الشجر لم تطبق النظرية، لاجتماع الثمرة مع أصلها في يد واحدة وهي يد المشتري⁽²⁹⁾ وإذا بقيت الثمار على فروعها مع إمكان قطفها كالعنب يصير زيباً والبلح تمراً ثم أصابته جائحة لا تطبق في شأنه النظرية، لأن هذه الثمار تكون بعد جفافها قابلة للجني

(27) وردت كلمة الكيل وحدها دون كلمتي العد والوزن في صفحة 156 من بداية المجتهد لابن رشد غير أننا أضفنا الكلمتين السابقتين لأن الثمار كلها من الكيلات.

(28) المدونة الكبرى للإمام مالك ص 26، 27، 28.

(29) المدونة الكبرى للإمام مالك ص 34.

حالاً مما ينقضي معه وقت تطبيق الجوائح ، وهي فضلاً عن ذلك لم تعد في حاجة إلى زيادة نضج أو استيفاء نضارة⁽³⁰⁾.

تأثير المذاهب الأخرى بفقهِ الأحناف والمالكية :

نشاهد هذا التأثير بالنسبة لنظرية الأعذار والجوائح فبالنسبة لنظرية الأعذار أخذت بها المدارس الفقهية الأخرى إلا أنها تباينت في الأخذ بها قوة وضعفاً وضيقاً واتساعاً على النحو التالي : المدرسة الشافعية طبقت نظرية العذر تطبيقاً واضحاً . غير أن مجال تطبيق هذه النظرية جاء في إطار أضيق مما هو عليه في الفقه الحنفي ، والسبب في ذلك انما يرجع أساساً إلى تصوير الشافعية لعقد الاجارة . فهم يرون أن المعقود عليه في عقد الاجارة هو العين ذاتها وليست المنفعة ومن هذا نرى انهم قد عجزوا عن تصور وجود اختلال في المنفعة بمعزل عن العين ، فنظرتهم للمنفعة تحدد بحدود العين وتدور معها وجوداً وعدماً ، ومن هنا فقد جاء اعترافهم بالأعذار مقصوراً على الحالات التي يكون فيها فوات المنفعة راجعاً الى اختلال في العين دون وسائل تحصيلها .

فلإذا استأجر شخص داراً ثم تهدمت هذه الدار كلاً أو جزءاً ، أو استأجر دابة ليسافر على ظهرها ، فمرضت هذه الدابة أو نفقت ، أو استأجر أرضاً ليزرعها فاعرقها السيل أو انحسر عنها الماء الذي تعتمد عليه وحده في سقيها ففي جميع هذه الحالات فأتت المنفعة لحدوث خلل في العين المؤجرة للمستأجر حق الفسخ بسبب العذر .

أما إذا فأتت المنفعة دون حدوث خلل في العين المؤجرة فإن حق الفسخ لا يثبت بالعذر لبقاء العين مع امكان استيفاء المنفعة منها ، فإذا قام شخص بزرعة أرض كان قد استأجرها لهذا الغرض ثم هلكت المزروعات أو أصابها تلف بسبب غارات الجراد أو بسبب حريق ، أو استأجر ذلك الشخص دابة لينقل عليها بضاعة أو أمتعة فاحترقت تلك البضاعة أو الامتعة أو سرقت أو كان قد أصيب هو بمرض أفعده

(30) المدونة الكبرى للإمام مالك ص 35.

عن السفر أو حتى إذا مات، ففي جميع هذه الفروض وما يماثلها لا يثبت حق الفسخ للمستأجر بسبب العذر⁽³¹⁾.

لأن المعقود عليه باق وإنما تعذر الانتفاع لمعنى في غيره⁽³²⁾ وكما يكون العذر سبباً يمكن أن يكون شرعياً⁽³³⁾.

المدرسة الحنبلية:

طبق فقهاء هذه المدرسة نظرية الأعذار ضمن حدود معينة إلا أنه من الواضح أن هؤلاء الفقهاء لم يتوسعوا في تطبيق الأعذار توسع الأحناف، كما أنهم لم يضيقوا فيه تضيق الشافعية.

فمن ناحية نجدهم يقصرون تطبيق حكم الأعذار على الحالات التي تفوت فيها المنفعة نتيجة لحدوث خلل بالعين المؤجرة، كانهدام الدار على سبيل المثال وهم يضيفون إلى ما تقدم الحالات التي يتعذر فيها استيفاء المنفعة تعذراً شرعياً.

ومن ناحية أخرى نجدهم يعترفون بالأعذار التي تحصل بمجرد عدم التمكن من استيفاء المنفعة حتى وإن لم يحدث خلل في العين المؤجرة إلا أنهم اشترطوا لذلك أن يكون العذر عاماً ليس فردياً كحدوث الخوف العام الذي يمنع المستأجر من استيفاء منفعة الدار المستأجرة وكالحصار الذي يفرضه الأعداء على إحدى المدن، فيحول ذلك دون خروج المستأجر إلى حيث يباشر زراعة الأرض المستأجرة⁽³⁴⁾.

المدرسة الظاهرية:

توسع المذهب الظاهري في تطبيق الأعذار توسعاً كبيراً وهو بذلك التوسع

(31) الأم للإمام الشافعي ج 3 ط دار الشعب 1968 م 242 - 255.

(32) المهلب للشيرازي بدون تاريخ ص 405.

(33) أسنى المطالب للنصاري ص 30.

(34) المغني لابن قدامة ج 5 ص 418.

يتجاوز الحدود التي وصل إليها مذهب الشافعية والحنابلة في شأن هذه التطبيق . بل اننا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا بأن المذهب الظاهري في هذا الصدد اقترب كثيراً من المذهب الحنفي ، فضلاً عن اعتراف هذا المذهب بالاعذار التي تقوم على فوات المنفعة لخلل يلحق بالعين المؤجرة ، وقد اعترف هذا المذهب بالاعذار التي تقوم على فوات المنفعة بسبب اختلال الوسائل التي تستوفى بها هذه المنفعة حتى ولو بقيت العين المؤجرة قائمة بغير خلل .

فالظاهرية مثلاً يرون بأن موت الأجير أو موت المستأجر أو هلاك الشيء أو بيع الشيء المستأجر من الدار أو غير ذلك يبطل عقد الاجارة فيما بقي من المدة⁽³⁵⁾ وهذا ما قال به الشعبي والحسن البصري وسفيان الثوري والليث بن سعد وأبو حنيفة وأصحابه . وفي الحقيقة لم يقتصر تطبيق نظرية العذر على مذاهب الحنفية والشافعية والحنابلة والظاهرية وحدها بل وجدت إلى جانبها مذاهب أخرى ، أخذ كل منها بطرف من نظام الاعذار ومنها الزيدية والشيعة الجعفرية والاباضية⁽³⁶⁾ .

بالنسبة لنظرية الجوائح :

لم تجمع المذاهب الفقهية المختلفة على تطبيق الجوائح مثل إجماعهم على نظرية العذر ولهذا فقد اختلفت المواقف بشأنها ما بين الأخذ بها أو رفضها ونحن نسجل هذه المواقف على النحو التالي :-

لم يبلغ الشافعي حديثاً جابر في الجوائح اللذان سبق لنا إيرادهما وإنما بلغه حديث لسفيان بن عيينة فيه بعض الاضطراب الأمر الذي حدا به إلى الأخذ بمذهب الكوفة في هذا الخصوص ، ويذهب أهل الكوفة إلى رفض تطبيق الجوائح في بيع الثمار وجعل ضمانها على المشتري ، وليس على البائع لأنها قد تلفت بعد القبض ، ويرى الكوفيون أن التخلية بين المشتري والثمار على الأشجار بموجب العقد هو القبض الناجز⁽³⁷⁾ .

(35) المحلى لابن حزم ج 8 ص 184 وكذلك البحر الزخار ج 4 ص 59 - 61 .

(36) موسوعة جمال عبد الناصر ج 2 ص 257 - 258 .

(37) المغني لابن قدامة ج 4 ص 94 .

المذهب الحنبلي:

اعترف المذهب الحنبلي بأحكام الجوائح، والتعريف الذي وضعه الحنابلة للجائحة هو أنها (كل آفة لا صنع للآدمي فيها كالريح والبرد والجراد والعطش) ولم يتقيد ظاهر المذهب بالثلث إذ أنه لا فرق فيه بين قليل الجائحة وكثيرها، ففي الحالين يجب تطبيق حكم الجوائح غير أن فقهاء المذهب الحنبلي استبعدوا من حكم الجوائح الحالات التي تكون فيها الثمار قد تلفت بنسب ضئيلة لا تتعدى مقدار ما يأكله الطير، أو يسقط من نفسه حسب المعجرى العادي للأمور، فإذا أصابت الجائحة الثمار بتلف يجاوز هذه الحدود المألوفة أو المعتادة، وضع من الثمن بقدره إن كان التلف جزئياً وفسخ العقد نهائياً إن كان التلف كلياً⁽³⁸⁾.

المذهب الظاهري:

لم يقر المذهب الظاهري نظرية الجوائح والسبب في ذلك يرجع إلى أن فقهاء المذهب فهموا الآثار المروية عن الرسول فهماً مغايراً ونتيجة لهذا الفهم توصلوا إلى أن الجائحة التي عنها الرسول هي تلك التي تصيب الثمار قبل بدو صلاحها أو ظهور طيها، أما الجائحة التي تصيب الثمار بعد بدو صلاحها فلا يقضى فيها بحكم الجائحة وإنما تكون على المشتري ولا شأن للبائع بها⁽³⁹⁾ هذا وقد تبع هذا المذهب الشيعة الجعفرية والزيدية في شأن الجوائح ولم يقضيا بأحكامها.

موقف الأحناف من نظرية الجوائح:

لم يسلم الأحناف بنظرية الجوائح فأبو حنيفة وغيره من الكوفيين من أمثال الثوري والليث لم يبيعوا للمشتري الرجوع على البائع بسبب الجائحة، وحجة الأحناف في ذلك ترجع إلى تصورهم الخاص لمفهوم القبض، فهم يعترفون أن

(38) المغني لابن قدامة ج 11 ص 38.

(39) فقه الشيعة الجعفرية ص 248 وفقه الزيدية ص 268.

التخلية في بيع الثمار تتساوى مع القبض الفعلي، فإذا طرأت حادثة اجتاحت بها الثمار المباعة فإن ضمان ذلك إنما يكون على المشتري، لأنه يصبح بالتخلية في حكم القابض للثمار.

ومن ناحية أخرى فهم الأحناف رواية أبي سعيد الخدري، في نهى النبي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها على أنها تعني أن الرسول ﷺ بعد أن تبين له كثرة ما يثيره بيع الثمار قبل أن يدركها النضج من منازعات بسبب الجوائح، أمر المسلمين بأن لا يتبايعوا الثمار إلا بعد أن تدرك ويبدو صلاحها، وذلك حتى لا تكون عرضة للجوائح⁽⁴⁰⁾.

موقف المالكية من نظرية الأعذار:

أخذ المالكية بقسط وافر من نظرية الأعذار ولكنهم لم يبلغوا في ذلك مبلغ الأحناف فمن ناحية طبق المالكية حكم العذر على كل حالة تذهب فيها المنفعة ذهاباً كلياً أو جزئياً لخلل يعتري المعقود عليه من الأعيان، كانهدام الدار، وكمرض الأجير أو موته وكعرج الدابة أو تفرح ظهرها.

ومن ناحية أخرى قضى المالكية بفسخ العقد للعذر الذي يمنع استيفاء المنفعة شرعاً، كسكون ألم الضرر المستأجر على قلعها، وكحمل الظئر حملاً يفسد عليها لبنها بصورة يخشى معها على حياة الرضيع أو صحته⁽⁴¹⁾.

وقد ناقش فقهاء المالكية الأعذار التي تنشأ نتيجة لصدور أوامر السلطة الحاكمة بإغلاق الحوانيت أو الاستيلاء عليها ورتبوا عليها نتائجها وعدوها أعذاراً تفسخ بها العقود.

وبهذا يكون فقهاء الإسلام من قول القائلين بأن الظروف الطارئة يمكن أن تكون حوادث مادية كما يمكن أيضاً (أن تكون) تشريعات أو أوامر إدارية من قبل الدولة.

(40) نيل الأوطار للشوكاني ج 5 ص 38.

(41) التاج والإكليل للمواق على هامش مواهب الجليل - ج 5 ص 433.

شروط تطبيق النظرية في الفقه الإسلامي :

ظهرت في الفقه الإسلامي نظم قانونية متعددة كان القصد منها حل ما يثور من مشكلات نتيجة تغير ظروف العقد، فقد أحدث فقهاء المسلمين نظريات فقهية في الأعدار والجوائح وتغير القيمة سواء بالنسبة للوقف أو الحكر أو النقود ونظراً للاختلافات الفقهية حول الأحكام الكلية أو الجزئية لهذه النظريات، فقد غدا من الميسور استخلاص شروط محددة يتطلبها تطبيق الظروف الطارئة في الفقه الإسلامي ولذلك سنحاول مقارنة بعض ما تتطلبه النظرية الوضعية في الظروف الطارئة دون حصر أو تحديد لها.

الشروط المتصلة بالعقد :

لعنصر التراخي في عقود الإيجار أهمية خاصة في نظرية العذر لدى الفقهاء المسلمين فقد قامت العلة لفكرة العذر عند الأحناف على أساس عنصر التراخي، فالمعقود عليه في الإجارة عندهم هو المنافع ولما كانت هذه المنافع تحدث ساعة بعد ساعة فما يوجد من العيب يكون حادثاً قبل القبض في حق ما تبقى من المنافع فيوجب الخيار كما إذا حدث العيب بالمبيع قبل القبض⁽⁴²⁾ واستند بعض الفقهاء مثل شريح على عنصر التراخي في عقد الإيجار للقول بعدم لزومه لأنه عقد على المعدوم، أي أنه عقد على منفعة غير متحققة ساعة إبرام العقد.

ورتب هؤلاء الفقهاء على هذا القول بأن كل واحد من المتعاقدين يستطيع أن يفسخ عقد الإيجار متى شاء وفي أي وقت يريد لأنه عقد غير لازم⁽⁴³⁾ ورغم الأهمية الكبيرة لعنصر التراخي في تبرير فسخ عقد الإيجار للعذر من الناحية الفنية فلإننا لا نستطيع الادعاء بأن هذا العنصر يعتبر شرطاً لا بد من توافره في العقد كيما تطبق نظرية العذر، حيث يثبت للمتعاقد خيار الفسخ للعيب سواء كان هذا العيب قديماً أي قبل إنشاء العقد أو معاصراً نشأته أو كان جديداً نشأ بعد إبرام العقد سواء قبل

(42) تبين الحقائق للزلي، ج 5 ص 143.

(43) المبسوط للسرخسي، ج 15، ص 79.

التنفيذ أو أثنائه⁽⁴⁴⁾ فشرط التراخي إذن ليس معروفاً في نظرية العذر.

وإذا كان لا يشترط في العقد أن يكون مترخياً لتطبيق نظرية العذر. فإن التراخي ضروري لتطبيق نظرية الجوائح، فمن المتفق عليه بين المذاهب الفقهية أن زمان القضاء بالجائحة هو الزمان الذي يؤجل فيه تنفيذ عقد البيع وذلك ببقاء الثمر على رؤوس الأشجار حتى يستوفى طيبه⁽⁴⁵⁾.

وإذا تأملنا أحكام العذر نجد أنها لا تستدعي أن يكون العقد سبباً لتشريك التزامات متقابلة أي أنها لا تتطلب أن يكون العقد ملزماً للجانبين في جميع الأحوال، فمع أن الفقه يقول عندما يكون هناك عقد ملزم للجانبين بأن (العقد يقتضي سلامة البدن عن العيب فإذا لم يُسلم فات رضاه)⁽⁴⁶⁾ أي رضاه المتعاقد، فإننا نلاحظ إمكان تطبيق العذر في بعض العقود التي لا تقوم أبداً على فكرة تقابل الأداءات مثال ذلك عقد الهبة وعقد الإجارة، ففي هذين العقدین يجوز للواهب كما يجوز للمعير أن يرجع في هبته أو إعارته وفقاً لرأي بعض المذاهب وذلك (لأن الثابت بالهبة ملك غير لازم في الأصل، وللواهب أن يرجع في هبته، كذلك فإن الثابت للمستعير غير لازم أيضاً لأنه ملك لا يقابله عوض فلا يكون لازماً).

وتطبيقاً لهذا الحكم إذا استعار شخص من آخر مساحة من الأرض ليقم عليها بعض المنشآت ثم بدا لمالكها أن يرجع في إعارته لأي سبب يراه كان له ذلك⁽⁴⁷⁾، أما فيما يتعلق بجواز أو عدم جواز الاتفاق على استيفاء نظرية الظروف الطارئة في الفقه الإسلامي فواضح أنه ليس هناك ما يمنع من استيفاء حكم هذه النظرية إلا في حالة واحدة وهي حيث يكون المضي في موجب العقد مع تحقق العذر مخالفاً لمقتضى الشرع⁽⁴⁸⁾، وذلك كمن يستأجر رجلاً ليقطع له ضرساً فسكن الألم أو ليقص له فعفا عن القصاص، وكمن يستأجر امرأة لتنظيف المسجد

(44) موسوعة جمال عبد الناصر، ج 2 ص 253.

(45) بداية المجتهد، ج 2 ص 157.

(46) تبين الحقائق للزيلعي، ج 5 ص 143.

(47) بدائع الصنائع ج 4، ص 200.

(48) الفتاوى الهندية ج 4 ص 444.

فيداهمها الحيض أو لترضع طفلاً صغيراً فتمرض أو تصبح حبلى . ففي جميع هذه الصور المتقدمة يحرم على المتعاقدين الاتفاق على تنفيذ العقد رغم تحقق الظرف الطارئ لأن مثل هذا الاتفاق يكون على اتیان فعل محظور شرعاً أي حراماً فيكون الاتفاق نفسه حراماً أو باطلاً بلغة القانون الوضعي .

الشروط المتعلقة بالظرف الطارئ:

الحوادث أو الوقائع التي تشكل ظرفاً في الفقه الإسلامي وخاصة في نظرية العذر، تتعدد تعدداً هائلاً بحيث تشمل عدداً غير محدود من الظروف .

فيعد من الأعذار مثلاً خوف المتعاقد من خطر الطريق أو رجم الجان أو الاعتقال بواسطة السلطة الحاكمة، أو قيام ما يعير به الشخص أو يחדش سمعة العائلة كالتمتع بالأعمال الوضيعة أو المهن الحقيرة⁽⁴⁹⁾ ومرض المتعاقد أو الدابة المؤجرة، والموت الحقيقي والحكمي⁽⁵⁰⁾ وحالة الدابة الجموح أو التي لا تبصر ليلاً، وبلوغ الصبي وحمل الظئر المرضعة⁽⁵¹⁾ إلى آخر هذه الصور .

ولعل ما يشهد على عظمة وسمو المبادئ التي يقوم عليها الفقه الإسلامي اعترافه بأعمال التشريع أو الإدارة ظروفاً طارئة يمكن أن تؤدي إلى فسخ العقد أو تعديل شروطه في الوقت الذي ما يزال فيه هذا الموضوع محل جدل في القانون الوضعي فالأوامر التي تصدر من السلطة الحاكمة بالاستيلاء على المحلات أو اغلاق المتاجر أو بتعديل قيمة النقود تعد اعذاراً تنفس بها العقود أو يتعدل بها مضمونها المادي⁽⁵²⁾ .

ويقتررب مضمون الظرف الطارئ في القوانين الوضعية كثيراً من مضمونه في نظرية الجوائح وتغير القيمة في الفقه الإسلامي . فالظروف الطارئة في نظرية

(49) المدونة الكبرى ج 11 ص 475 .

(50) أحكام العقود في الشريعة الإسلامية، علي قراة - ص 138 .

(51) القوانين الفقهية ص 225 .

(52) بداية المجتهد لابن رشد ج 2 ص 156 .

الجوائح وهي كل فعل غالب مثل القحط والجفاف وكثرة المطر والبرد والريح والجراد وإصابة النبات بالتعفن والأمراض المختلفة⁽⁵³⁾.

كما أن الظروف الطارئة في نظرية تغير القيمة هي غلاء المثل أو رخصه في كل من الوقف والحكر، أو عدم الرواج أو الانقطاع أو زيادة القيمة وانخفاضها بالنسبة للعقود⁽⁵⁴⁾.

وإذا كنا قد استعرضنا أمثلة من الوقائع والأحداث التي قد ترقى إلى معنى الظروف الطارئة في الفقه الإسلامي فإنه يجب أن نعرف الأوصاف التي بها يتحدد الظرف، فبالنسبة لوصف الاستثنائية الذي أوجبه القانون الوضعي نلاحظ أن نظرية العذر لا تتطلبه بأي حال من الأحوال فأى حادثة مما تجري بها الحياة العامة قد ترقى إلى مرتبة الظرف الطارئ أو العذر الذي يؤثر على الالتزام العقدي. فخوف الطريق أو مرض الدابة أو الانتقال من حرفة إلى أخرى كلها أمور مألوفة وغير استثنائية ومع ذلك لم ينكر أحد صفتها على أنها ظروف تنفسح بها العقود أو تتعدل بها شروطها وأحكامها.

وعلى العكس فإن نظرية الجوائح لا ترتب أثراً على الظروف أو الحادثة إلا إذا كان من نتيجته أن يجتاح الثمر بما يريد على القدر المألوف مما يلتقطه الطير أو تذروه الرياح أو يسقط بذاته في الحالات العادية. وفي هذا المعنى يقول ابن قدامة (وإن كان قليلاً كالتي على وجه الأرض وما أكله الطير أو سقط لا يؤثر في الحادثة ولا يسمى جائحة فلا يدخل في الخبر ولا يمكن التحرز منه فهو معلوم الوجود بحكم العادة فكأنه مشروط) وأما بالنسبة لوصف العمومية، فجميع النظريات الفقهية المتعلقة بالأعذار أو الجوائح أو نظرية تغير القيمة لا تأخذ به. وتكتفي في ذلك بأن يكون الحادث فردياً لا يتعدى أثره حدود الالتزام الذي يتحمل المتعاقد وحده، وربما كان الاستثناء الوحيد الذي يرد على هذه القاعدة العامة هو الحكم الذي يقضي بفسخ الوقف في حالة زيادة أجر المثل بالنسبة للدور، فزيادة أجرة دار واحدة

(53) المغني لابن قدامة ج 4 ص 96.

(54) بدائع الصنائع ج 4 ص 200.

أو دارين أو عدد قليل لا يؤدي إلى فسخ الوقف إذ لا بد أن تكون الزيادة عامة وليست فردية⁽⁵⁵⁾.

الشروط المتعلقة بالمتعاقد:

من المعلوم أن الشروط الخاصة بالمتعاقد هي شرط عدم الإرادة وشرط عدم التوقع وشرط عدم الدفع.

فالشرطان الأولان لا يتطلبهما تطبيق نظرية العذر في الفقه الإسلامي . فأمّا بالنسبة لشرط عدم ارادية الطرف الطارئي (فإن المقتضي فسخ العقد في نظرية الفقه الإسلامي هو فوات المنفعة كمن أجر دابة معينة فتلفت ولو بفعل المستأجر فإنها تنفسخ في الباقي)⁽⁵⁶⁾ بمعنى أن العذر حتى ولو كان راجعاً إلى فعل المتعاقد المدين فإن أثره لا ينتفي ، وقد رأينا كيف أن الانتقال من مهنة إلى أخرى قد يؤدي إلى فسخ العقد مع أنه عمل ارادي مقصود من المتعاقد المدين نفسه وقد يخالف في ذلك بعض الفقهاء فالإمام الشيباني مثلاً يذهب إلى عكس ذلك ، فيقول (ان كان تعذر النفع بالعين من جهة المستأجر فعليه جميع الأجرة، فإن لم يكن مستأجراً لعذر أولاً أو تحول في أثناء المدة فعليه الأجرة، وان تعذر استيفاء النفع من العين المؤجرة بغير فعل أحدهما أي المؤجر والمستأجر، كشرود الدابة المؤجرة، وهدم الدار وجب من الأجرة بقدر ما استوفى من النفع قبل حصول ما ذكر)⁽⁵⁷⁾.

فأمّا بالنسبة لشرط عدم توقع الظروف فيمكننا أن نورد المثال الآتي :

فلو أجر الولي الطفل الذي يدخل في ولايته فما يكون الحكم لو أن الطفل بلغ رشيداً بحيث انقطعت الولاية، فالجواب أن عقد اجارة هذا الطفل تبطل ببلوغه السن رشيداً⁽⁵⁸⁾.

(55) مصادر الحق - السنهوري - ج 6 ص 109.

(56) نيل المآرب للشيباني ج 1 ص 133.

(57) نيل المآرب للشيباني ج 1 ص 132.

(58) أسس المطالب، ج 2، ص 433.

فرغم أن البلوغ أمر متوقع فقد فسخ العقد عند وقوعه مما يؤكد أن شرط عدم توقع الظرف الطارئ ليس مطلوباً لتطبيق نظرية العذر.

وأما الشرط الثالث : وهو الذي يجب لتطبيق الظروف الطارئة في القانون وهو ان يكون الحادث أو الظرف من الامور التي لا يمكن دفعها أو التقليل من آثارها . فقد أخذت به نظرية الاعذار ، يقول ابن يونس (كل ما منع المكثري من السكنى من أمر غالب لا يستطيع دفعه من سلطان أو غاصب فهو بمنزلة ما لو منعه أمر من الله كانهدام الدار أو امتناع ماء السماء حتى منعه حرث الأرض فلا كراء عليه في ذلك كله)⁽⁵⁹⁾.

كذلك أورد الشيخ الزرقاني في شرحه أنه (إذا قدر المنصوب منه على خلاص ما غصب منه بمال ولم يفعل فالظاهر أنه لا تنفسخ الاجارة . ثم يقول ويلزم تخليصه بالمال حيث لا يقدر على خلاصه إلا به ويرجع به على رب الشيء الذي خلعه له)⁽⁶⁰⁾.

وأما بالنسبة لنظرية الجوائح : فالشروط الثلاثة مطلوبة وبخاصة شرط عدم امكانية الدفع فقد جاء في المدونة (أن الجراد جائحة عند مالك وكذلك النار والبرد والمطر والطيور الغالب)⁽⁶¹⁾ فلا جدال أن الجراد والنار والبرد والمطر كانت من الأمور التي لا يمكن دفعها بوسائل الإنسان القديم ، ولهذا لم تجيء كلمة الطير وحدها ، وإنما جاءت موصوفة ومقترنة بكلمة (غالب) على حين ذكرت كلمة الجراد خالية من أي وصف أو قيد ، فمع أن الطير يأتي أسراباً مثلما يفعل الجراد ، فعبارة (الطيور الغالب) إذن عبارة قصدت لذاتها للتعبير عن شرط عدم الدفع فهي بمعنى آخر تشير إلى أسراب الطير الكثيفة التي يعجز الانسان عن دفعها بكل الوسائل المتاحة ، أما أسراب الطير التي ليس لها هذا الوصف فهي مما يمكن التغلب عليها ببذل جهد معقول وبالتالي لا تعتبر من الجوائح .

(59) أسس المطالب ج 2 ص 435 .

(60) التاج والإكلیل للمواق على هامش مواهب الجليل ج 2 ص 433 .

(61) شرح الزرقاني على مختصر خليل ج 7 ص 42 .

الشروط المتصلة بالأثر:

من حيث أثر الحادث تعتبر نظريتنا الجوائح وتغير القيمة من نوع الظروف الطارئة الاقتصادية، كما تعتبر نظرية العذر مزيجاً يجمع بين الظروف الطارئة الاقتصادية والظروف الطارئة غير الاقتصادية.

غير أن هذه النظريات الثلاث وإن اختلفت من حيث الشكل بالنسبة للأثر الخارجي إلا أنها تستند جميعها إلى أساس ديني وأخلاقي واحد وهو منع وقوع الضرر (المعنوي أو الحسي) ففيما يتعلق بأثر الجوائح يمكن أن نشير إلى الحديث الشريف الذي رواه مسلم وأبو داود والنسائي، وابن ماجه، وعبارته (إن بعث من أخيك تمراً فأصابته جائحة فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئاً بم تأخذ مال أخيك بغير حق).

وفيما يتعلق بأثر الأعذار فقد قدر الفقه أن (الحاجة تدعو إلى الفسخ عند العذر، لأنه لو لم يمتنع العقد عند تحقق العذر، لزم صاحب العذر ضرر ما يلتزمه بالعقد، فكان الفسخ في الحقيقة امتناعاً من التزام الضرر)⁽⁶²⁾.

والضرر هنا ليس ضرراً اقتصادياً فحسب فقد يكون في حالات أخرى ضرراً غير اقتصادي، فالقاعدة أن كل عذر لا يمكن معه استيفاء المعقود عليه إلا بضرر يلحقه في نفسه أو ماله يثبت له حق الفسخ فمضمون الإرهاق في الفقه الإسلامي كما هو واضح أوسع وأرحب من مضمونه في القوانين الوضعية.

ومعيار الإرهاق أو الضرر في نظرية العذر هو معيار شخصي ينظر فيه إلى شخص المتعاقد نفسه لمعرفة مدى ما أصابه شخصياً من الضرر الشرعي أو الحسي.

أما معيار درجة الإرهاق أو الضرر في نظريتي الجوائح وتغير القيمة فيعد معياراً موضوعياً، بل إن نظرية الجوائح تضع معياراً حسابياً جامداً وهو أن يكون التلّف الذي تسببه الجائحة الثلث أو أكثر⁽⁶³⁾.

(62) بدائع الصنائع، ج 4، ص 197.

(63) المدونة الكبرى ج 12 ص 26 إلى 29.

الجزاء في نظريات الفقه الإسلامي

لقد كان من أثر ظهور المدارس الفقهية المتعددة قيام أكثر من نظرية في موضوع الظروف الطارئة، وفكرة الجزاء لم تكن واحدة من حيث شكلها أو مضمونها.

فبالنسبة لنظرية العذر مثلاً تبينت أحكام الجزاء في مذاهب الفقه المختلفة فمنهم من توسع في نظرية العذر وبالتالي في مضمون الجزاء وهذا هو مسلك الأحناف، ومنهم من ضيق تضييقاً يتفاوت من مذهب إلى آخر وهذا هو مسلك كل من المالكية والشافعية والحنابلة.

ويلاحظ على جزاء العذر أمران.

الأول: أن الفسخ فيه بلغ من الأهمية قدراً جعله العنصر الغالب حتى يمكن القول بأنه قاعدة عامة وأن نظرية العذر لم تعرف جزاء غير الفسخ.

والأمر الثاني: الذي يمكن ملاحظته أن أحكام الجزاء تسيطر عليها فكرة منع الضرر في أية صورة مهما كان قدرها ضئيلاً، ولهذا وجد الفقهاء في الفسخ وسيلة ناجحة في محاربة الضرر ومنع وقوعه مطلقاً فأساس الجزاء في نظرية العذر، كما أشار إليه ابن عابدين، هو أن (كل عذر لا يمكن معه استيفاء المعقود عليه إلا بضرر يلحقه في نفسه أو ماله يثبت له حق الفسخ⁽⁶⁴⁾) فالحاجة تدعو إلى الفسخ عند العذر، لأنه لو لزم العقد عند تحقق العذر للزم صاحب العذر ضرر لم يلتزمه بالعقد، فكان الفسخ في الحقيقة امتناعاً من التزام الضرر⁽⁶⁵⁾ والضرر الذي يثبت به حق الفسخ إما أن يكون ضرراً لم يوجبه العقد. وهو على نوعين: ضرر في المال يتمثل في فوات المنفعة المعقود عليها وضرر في النفس يتمثل في فقدان عضو أو جزء من البدن أو الإخلال بكرامة النفس، أو سلامتها، وإما أن يكون ضرراً من جهة الأحكام والتكاليف الشرعية مثل أن يكون المضي في تنفيذ الحكم محرماً لكون

(64) مصادر الحق في الفقه الإسلامي - السهوري - ج 6 ص 91.

(65) حاشية ابن عابدين - ج 5 ص 197.

العذر يحتم العجز عن المضي في موجب العقد شريعاً ولهذه التفرقة بين أنواع الضرر أهمية كبرى في كيفية وقوع الفسخ والاجراءات المؤدية إليه .

فإن كان الضرر من النوع الأول: أي مما تذهب معه بعض المنفعة المعقود عليها فإننا ننظر إلى هذا الضرر فإن كان مما لا يؤدي إلى اختلال المنافع لم يثبت للمستأجر الحق في فسخ العقد بالعذر وذلك مثل ذهاب إحدى عيني الدابة المؤجرة، أو سقوط شعر الأجير أو انهدام حائط في المبنى المؤجر لا تتأثر به منفعة السكن .

أما إن كان الضرر مما يؤثر في استبقاء المنفعة كمرض الدابة أو انهدام بعض حجرات البيت المؤجر أو سقوط حائط يضر بالانتفاع بالسكن، فإنه في جميع هذه الأحوال يثبت للمستأجر الحق في فسخ العقد بالعذر، والحق في فسخ العقد على النحو السابق هو نوع من خيار البيع المعروف في الفقه الإسلامي، وعليه إذا ثبت خيار الفسخ للمستأجر، فهو بالخيار إن شاء أمضى وإن شاء فسخ فإذا هو لم يفسخ العقد حتى انقضى أجله رغم ثبوت الخيار يكون عليه كمال الأجرة لأنه رضي بالمعقود عليه مع العيب فيلزمه جميع البدل، فالمطر في العقد رغم قيام حالة العذر لا يكون سبباً في سقوط الالتزام الذي أصبح مرهقاً ولا يؤثر في قدره، فإذا كان العقد إيجاراً فإن الأجرة لا تسقط ولا تتأثر، وإنما تكون مستحقة الدفع بكاملها⁽⁶⁶⁾.

غير أنه إذا زال سبب الفسخ فإن الحق في خيار الفسخ يسقط تبعاً لذلك فإن بنى المالك الحائط الذي انهار قبل أن يفسخ المستأجر العقد بالعذر لم يكن للأجير حق الفسخ لزوال العيب الموجب للفسخ، وكذا الحال إذا برئت الدابة مما أصابها، أو تدفق الماء بعد انقطاعه أو زوال خوف الطريق بعد أن كان مانعاً من السفر.

وإذا رأى المستأجر أن يفسخ العقد بسبب العذر على نحو ما أوضحنا سابقاً فإنما يكون له الفسخ في حضور المالك أي بحضرة رب الدار، فإن كان المالك غائباً ليس للمستأجر أن يفسخ العقد إلا بحضوره أو من يقوم مقامه .

(66) بدائع الصنائع، ج 4 ص 197 .

ويبدو أن هذا الحكم قصد به إعطاء المالك فرصة في إزالة العيب الذي هو أثر الظرف الطارئ، وفي هذا الاتجاه ما يؤكد حرص الفقه الإسلامي على عدم إهدار العقد إلا إذا تعدت الوسائل في إبقائه.

وإذا كان من أثر العذر فوات المنفعة المعقود عليها كلياً مثل أن يستأجر شخص بيتاً فينهدم بكامله ففي هذه الحالة تسقط عنه الأجرة تلقائياً من وقت انهدام البيت، ولكن العقد يبقى ولا يزول وهذا جزاء فريد تميزت به نظرية العذر، وإذا فسخ المستأجر العقد في هذه الحالة لا يشترط حضور المالك ولا رضاه وقد ثار خلاف بين الفقهاء في إجراءات الفسخ. فذهب فريق منهم إلى أن العاقد يستقل بالفسخ، بمعنى أنه يضع نهاية للعقد بإرادته المنفردة، وذهب فريق آخر إلى أن العقد لا يفسخ بالإرادة المنفردة، وإنما يكون بالتراضي أو بالتقاضي، وتوسط فريق ثالث فقال بأنه لا حاجة للقضاء إذا كان العذر ظاهراً، أما إذا كان خفياً فلا بد من القضاء⁽⁶⁷⁾.

ويذهب جمهور الفقهاء إلى أن العقد لا يفسخ تلقائياً وإنما لا بد له من فاسخ، سواء بالتراضي أو بالتقاضي، فقيام العذر لا يفسخ به العقد ويثبت به حق الفسخ، والعاقد بالخيار إن شاء فسخ وإن شاء أمضى. هذا عن الضرر الناشئ الذي تذهب به المنفعة كلياً أو جزئياً، أما الضرر الذي يأتي من ناحية الأحكام أو التكاليف الشرعية فلا خلاف بأنه تنفسخ به العقود من غير فاسخ، بل بقوة القانون، لأن المضي في تنفيذه يقع في المحرام فالفسخ هنا حق لله وليس حقاً للعباد⁽⁶⁸⁾.

وإذا كانت القاعدة هي فسخ العقد إذا تحقق العذر، فإن نظام تغير القيمة بالنسبة للنقود والوقف والمحكر يحتمل الفسخ في حالات، وتعديل العقد في حالات أخرى.

فعدم رواج النقود يؤدي عند البعض إلى فساد البيع أي انحلاله إذا أصبحت هذه النقود لا تروج في السوق، أما لو نقصت قيمتها فالبيع لا يفسد. وعن أبي

(67) الفتاوى الهندية، ج 4 ص 443.

(68) بدائع الصنائع، ج 4 ص 196.

يوسف أنه يمكن فسخ عقد البيع في نقصان القيمة ويرى محمد أن انقطاع النقود أي صعوبة الحصول عليها لا يؤدي إلى فسخ العقد وإنما يكون على المدين الوفاء بقيمة الدراهم قبل الانقطاع وهو ما عليه الفتوى⁽⁶⁹⁾. وتغير القيمة لا يؤثر على مضمون الالتزام العقدي إذا تعلق بنقود سُكَّتْ من الذهب أو الفضة كالمتعارف عليه قديماً باسم المحمدي والريال، وظاهر هذا الحكم أن هذه النقود لا تكون عرضة للتقلب في قيمتها بسبب ثبات قيمة المعادن التي سُكَّتْ منها.

وفي حالة صدور أمر من السلطة الحاكمة بتخفيض قيمة أنواع مختلفة من النقود تخفيضاً يتفاوت من نوع إلى آخر، فقد رأى البعض أن يكون الوفاء على نظام الصلح على الأوسط أي لا يكون الوفاء بأقلها تخفيضاً ولا بأكثرها، وإنما يؤخذ بأوسطها، وهذا الحكم كما هو واضح يطابق فكرة رد الالتزام المهرق في التقنيات المدنية.

ومن ناحية أخرى إذا ارتفع أجر المثل في الوقف فإن عقد إجارة الوقف يفسخ ويمكن تجديد العقد في المستقبل مع مراعاة هذه الزيادة في الأجر وفي ما مضى من المدة وجب المسمى بقدره، ثم إن هذه الإجارة تفسخ إذا كان الفسخ ممكناً أما إذا كان الفسخ غير ممكن، بأن كان في الأرض زرع لم يتم حصاده. فإن الإجرة تبقى لأن القلع ضرر بالمستأجر وبالتالي لم يفسخ العقد بل يترك إلى أن يستحصل الزرع بأجر المثل.

وإذا انخفض أجر المثل فإن الإجارة لا تنفسخ، فالفسخ بسبب ارتفاع الأجر إنما كان لمعنى النظر في الوقف، أي مراعاة لوضعه الخاص، أما الحكر فليس فيه تفرقة بين زيادة أجر المثل أو انخفاضه، ففي حالة الزيادة والنقصان يمكن تعديل العقد لإزالة الإرهاق الناشئ عن تغير القيمة وهذا ما يسمى بتصقيع الحكر⁽⁷⁰⁾.

وأخيراً نصل إلى نظرية الجوائح التي توصل إليها المالكية واتفق معهم فيها الحنابلة أما الشافعية والأحناف فلا يقرون هذه النظرية، ويلاحظ أن هذه النظرية

(69) حاشية ابن عابدين، ج 5 ص 72.

(70) شرح الزرقاني، ج 7 ص 41.

تحتل الفسخ والتعديل معاً وإن كان الجزء الغالب فيها هو تعديل العقد.

وقد وضع الفقهاء معياراً حسابياً لتقدير درجة الإرهاق وهو أن تذهب الجائحة بثلث الثمار فأكثر في عقد البيع، فإذا نقصت نسبة الثمار النالفة عن هذا القدر، فإن الثمن لا يخفض وإنما يبقى بصورته التي كان عليها عند إبرام العقد، ويتفق الجمهور على أن الجائحة في الثمار هي الثلث أما البقول والخضر فقليل في الكثير والقليل أي دون تحديد نسبة معينة ونشأ خلاف حول الكيفية التي يطبق بها معيار الثلث عن طريق الكيل أو العد، وذهب أشهب إلى حساب الثلث عن طريق القيمة وأياً كان الأمر فإن الثمن يخفض بنسبة الثلث إذا كان ما ذهب به الجائحة مساوياً لثلث الثمار هذا إذا كان الثمر نوعاً واحداً ولا تختلف قيمة بطونه أما إذا كان الثمر أنواعاً متعددة يختلف ثمنه من نوع إلى نوع أو كانت تختلف قيمة بطونه فإن الثمن يخفض بنسبة الثلث من مجموع قيمة هذه الثمار.

وإذا كان تخفيض الثمن يتم بنسبة ما أتلفته الجائحة من الثمار فإنه من المتصور في بعض الحالات أن تستغرق الجائحة جميع الثمار وهنا لا يستقيم القول لا منطقاً ولا فقهاً بتخفيض الثمن حيث أنه لا يجدي التخفيض وإنما يجب فسخ العقد لانتهاء وجود المقابل فالخط من الثمن إنما يكون بقدر الذهاب فإن تلف الجميع بطل العقد، ويرجع المشتري بجميع الثمن⁽⁷¹⁾.

(71) المدونة الكبرى، ج 12 ص 26 كتاب الجوائح. وكذلك مصادر الحق - السهري - ج 7 ص 105.



أسس العلاقات الأسرية في الإسلام



الأستاذ جمعة محمد الزريقي



العلاقة بين الرجل والمرأة في الإسلام:

حرص الفقهاء والعلماء المسلمون على توضيح العلاقة بين المرأة والرجل في الدين الإسلامي منذ نزول القرآن وحتى الوقت الحاضر، وقد ازداد الحرص بصورة خاصة مع بداية العصر الحديث التي ظهرت فيها دعايات مغرضة مفادها أن الإسلام لا يساوي بين المرأة والرجل فهي مكسورة الجناح مهضومة الحقوق وتأتي في الدرجة الثانية من الرجل الذي لا يعاملها معاملة الإنسان، وترتب على هذه الدعايات وجود بعض الجمعيات النسائية التي تشكلت للدفاع عن حق المرأة يساندها بعض المفكرين المتأثرين بالغرب، وهذه الجمعيات التي تطالب بالمساواة ومن يساندها في ذلك يقلدون غيرهم ويعبرون عن رغبتهم في خروج المرأة لا للعمل والمشاركة في الإنتاج بل لدفعها من حصن العفة والطهارة إلى ساحة الاختلاط غير المنظم والتبرج والخلاعة، ومن دورها الحقيقي في الإنجاب وتربية النشء والمشاركة في الأعمال التي تلائم طبيعتها وتكوينها إلى الولوج في جميع

الأعمال والمجالات التي قد لا تتفق مع قدرتها الجسمية أو ما ينبغي أن تكون عليه من عفة وحياء وصيانة لعرضها، وقد اندفعت المرأة في العالم العربي وراء تلك الشعارات جرياً وراء التقدم والحضارة، وجاء اندفاعها مطابقاً لرغبات المجتمع الذي بدأ يبحث عن كيفية التخلص من الاستعمار فاندفع من حيث يدري أولاً يدري وراء التقليد والإعجاب بالحضارة الغربية ولكنه أخذ بذائلها بدلاً من الفضائل⁽¹⁾.

ودعوات تحرير المرأة ومساواتها مع الرجل لا زالت مستمرة، وهي التي جعلت المرأة تصر وتتحدى وتحرض على دخول مجالات العمل العديدة رغبة منها في إثبات وجودها والتدليل على قدرتها في القيام بكل الأعمال التي يقوم بها الرجل، والنتيجة التي حصلت عليها المرأة فعلاً هي إثبات قدرتها على ذلك بدون شك، فهي استطاعت أن تصبح طبيبة ومهندسة وساقفة طائرة وأستاذة جامعة وعاملة في كل المجالات مثل الرجل تماماً، وبالرغم من ذلك فإن المرأة لا زالت تطالب بالمزيد، ودعوات التحرر المزعوم تواصل مداها، ناسية أو متناسية العلاقة الحقيقية التي أقرها الإسلام وهو الدين السماوي المنزل من الله سبحانه وتعالى.

ويأتي تأكيد العلماء والفقهاء على أن الإسلام أعطى للمرأة ما لم تكن تحصل عليه زمن الجاهلية، بل وحتى الوقت الحاضر الذي لا زالت فيه المرأة لا تستطيع أن تتصرف في أموالها إلا بموافقة الرجل وأن لقب أسرتها يتغير بعد الزواج لتأخذ لقب الزوج في بعض المجتمعات الغربية⁽²⁾، فالإسلام ساوى بينها وبين الرجل في مجالات العقيدة والعبادات وبعض التكاليف الشرعية، غير أن الإسلام أعطى للرجل ميزة القوام، فالرجال قوامون على النساء، وبذلك كانت الولاية للرجال على النساء، وهذه الولاية ليست تحكماً أو استبداداً بل مبنية على التعاون والاحترام من خلال المودة والرحمة والسكينة التي قررها الله لتحكم العلاقة

(1) مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي / محمد عبد السلام الجفائري - الدار العربية للكتاب ص 130-138، طرابلس 1984.

(2) المثل الأعلى للمجتمع الإنساني كما تحدث عنه القرآن الكريم، الأستاذ سالم أحمد الماقوري ص 246 - دار اقرأ، الطبعة الأولى 1985.

الزوجية بين الرجل والمرأة، والعطف والرعاية للذين أوصانا الله باتباعهما في الأولاد ذكوراً وإناثاً، وهذه الحقائق جميعها ما فتىء العلماء يؤكدونها باستمرار لأبناء المجتمع المسلم وفي كل العصور للرد على الدعوات التي تطالب بإعطاء المرأة مزيداً من الحرية تقليداً لمجتمعات أخرى وفي ذلك يقول العلامة المرحوم السيد محمد رشيد رضا: (فمصائب النساء ورزاياهن في تلك البلاد بالنسبة إلى مجموعهن أعظم من رزاياهن في البلاد التي فتن نساؤها بتقليدهن في الخلاعة والإباحة وطلب مساواة الرجال، وأولئك لم يطلبن هذه المساواة بالرجال في كل شيء، إلا لأن الرجال قد حرموهن حقوقهن الإنسانية التي قررها الإسلام)⁽³⁾، ونحن نعلم بأن ما قاله العلماء حقيقة لا غبار عليها ولا يتطرق إليها الشك فهي شرح لما جاء في كتاب الله الكريم ومنه رسوله ﷺ وما أثر عن السلف الصالح، ولكن ذلك لا يمنعنا من التفكير والتدبر في آيات الله والتمعن في كلماته الحكيمة لنعرف من خلاله حقيقة العلاقة بين الرجل والمرأة، ومهما تكن نوعية العلاقة التي قررها الإسلام للرجل والمرأة فإن المسلم المؤمن والمسلمة المؤمنة لا يملكان إلا التسليم بها وقبولها استجابة لقوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾⁽⁴⁾ لذلك يتعين علينا البحث عن هذه العلاقة لنعلم:

أولاً: هل هي علاقة مساواة تامة أو يتميز فيها الرجل عن المرأة أو العكس.

ثانياً: كنه هذه العلاقة وحكمتها وحدودها تحت أي مستوى كانت.

وردت في كتاب الله آيات كثيرة ذكر فيها الرجل والمرأة أو الذكر والأنثى وما يشتق من هذه الأسماء من ذكور أو رجال ونساء، وعلى سبيل المثال: وردت كلمة ذكر في كتاب الله 12 مرة، وكلمة أنثى 18 مرة، وكلمة رجل 16 مرة، وكلمة امرأة 11 مرة، وكلمات: رجل ورجال ورجالكم وما شابهها وذكر وذكور 79 مرة، والنساء والمرأة والأنثى وما يدل على الأنثى عموماً 113 مرة، هذا خلافاً لكلمات:

(3) حقوق النساء في الإسلام، نداء للجنس اللطيف، الأستاذ السيد محمد رشيد رضا، ص 142 مكتبة التراث الإسلامي، الطبعة الثانية القاهرة 1985.

(4) الآية 36 من سورة الأحزاب.

المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات، كما وردت كلمة الإنسان التي تجمع الرجل والمرأة 65 مرة⁽⁵⁾ كل هذا يدل على شمولية كتاب الله الذي جاء بالدين الحقيقي المنظم لجميع العلاقات الإنسانية، قال الله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾⁽⁶⁾، ويلاحظ في البداية أن القرآن الكريم يؤكد حقيقة هامة ألا وهي: وجود اختلاف بين الذكر والأنثى في القدرة الجسمية واحتمال التكليف. وذلك في قوله تعالى: ﴿فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى﴾⁽⁷⁾، أما بقية الآيات التي وردت بها كلمات الذكر والأنثى أو الرجال والنساء، أو الرجل والمرأة، أو المؤمن والمؤمنة، أو المؤمنون والمؤمنات أو المسلمون والمسلمات، فلإني وجدتها تنقسم إلى ثلاثة أقسام وذلك على النحو التالي:

القسم الأول: آيات تقرر علاقة المساواة بين الرجل والمرأة وهي أكثر الآيات وروداً في كتاب الله.

القسم الثاني: آيات تقرر وجود اختلاف بين الرجل والمرأة وهي قليلة العدد.

القسم الثالث: آيات تقرر علاقة التكامل بين الرجل والمرأة بحيث لا يستغني أحدهما عن الآخر.

لذلك يتعين علينا استعراض هذه الأقسام الثلاثة وما تضمنه من آيات كريمة من كتاب الله لمعرفة نوعية العلاقة بين الرجل والمرأة في كل آية وتحديد نطاقها باختصار، وتحليل أنواع العلاقات التي قررها الله سبحانه وتعالى للجنس البشري المكون من الذكر والأنثى سائلين التوفيق من الله.

(5) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، وضعه الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي - دار الفكر 1987.

(6) الآية 38 سورة الأنعام.

(7) الآية 36 سورة آل عمران.

القسم الأول: علاقة المساواة بين الرجل والمرأة:

نصت على هذه العلاقة أغلب آيات القرآن الكريم التي ورد بها ذكر النساء والرجال منها على سبيل المثال لا الحصر: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾، [سورة النساء، الآية: 124]، وقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾، [سورة النحل، الآية: 97]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَىٰ﴾، [سورة النجم، الآية: 45]، وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾، [سورة التوبة، الآية: 72]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾، [سورة الأحزاب، الآية: 35]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾، [سورة الحديد، الآية: 12]، وقوله تعالى: ﴿لَا تَكُلْفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارُّ وَالِدَةٌ بَوْلَها وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلُهُ﴾، [سورة البقرة، الآية: 233]، وقوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ﴾، [سورة النساء، الآية: 32]، فجميع الآيات القرآنية السابقة تقرر المساواة بين المرأة والرجل والمؤمن والمؤمنة أو المسلم والمسلمة، فالذكر والأنثى من خلق الله تعالى، وهما تجاه العمل الصالح واتباع تعاليم الإسلام وفعل الخير واجتناب الشر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأداء الفرائض والطاعات أمام الله سواء، كما تقرر الآيات بأن كل منهما محاسب عن عمله وليس له إلا سعيه، وأن سعادة الآخرة للطرفين بشرط الإيمان بالله والعمل الصالح، وأن كلا من الرجل والمرأة يجب أن يعمل حسب طاقته ولا يجب أن يقع عليه الضرر بسبب أولادهما أو بغيره من الأسباب، كما أن لكل منهما نصيباً في الكسب والتملك حسب جهده، وذمته منفردة صالحة للقيام بجميع التصرفات القانونية فكل منهما لديه أهلية الوجوب والأداء، ولا يغني أحدهما عن الآخر في تلك الأمور، وكل منهما مسؤول عن واجباته المكلف بها، قال رسول

الله ﷻ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع في أهله وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسؤولة عن رعيته»⁽⁸⁾.

القسم الثاني: اختلاف الرجل عن المرأة:

وردت آيات كريمة في كتاب الله العزيز تبين اختلاف الرجل عن المرأة وذلك في عدة مواضع، ومن أهم الأمور التي جاءت في تلك الآيات هي: الميراث، القوامة، الشهادة، والطلاق وذلك على النحو التالي:

أولاً: الميراث:

ما جاء في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ النِّثَاءِ﴾ [سورة النساء، الآية: 11]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرِّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يَوْصِينَ بِهَا أَوْ دِينَ، وَلَهُنَّ الرِّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثَّمَنُ﴾ [سورة النساء، الآية: 12]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِي﴾ [سورة النساء، الآية: 176].

ثانياً: القوامة:

ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [سورة البقرة، الآية: 228]، وقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِأَمْوَالِهِمْ﴾ [سورة النساء، الآية: 34].

ثالثاً: الشهادة:

ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا

(8) حقوق النساء في الإسلام - المصدر السابق ص 28.

رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تفضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ﴿، [سورة البقرة، الآية: 282].

رابعاً: الطلاق:

وردت عدة آيات خاصة بالطلاق تدل جميعها على أنه بيد الرجل نكتفي بإيراد بعضها، منها قوله تعالى: ﴿وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن﴾، [سورة البقرة، الآية: 232].

وقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾، [سورة الطلاق، الآية: 1]، وقوله تعالى: ﴿وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم﴾، [سورة البقرة، الآية: 227].

هذه أهم الآيات التي يظهر منها وجود اختلاف بين المرأة والرجل في الشريعة الإسلامية، ولكي نفهم هذا الاختلاف على حقيقته لا بد من شرح تلك الآيات ومعرفة الأحكام التي تتضمنها والحكمة التي تشملها وذلك على النحو التالي:

أولاً: الميراث:

يرى كثير من الناس أن القاعدة في ميراث المسلمين هي للذكر مثل حظ الأنثيين، والحقيقة أن هذه القاعدة لا تنطبق إلا في حالات محددة هي ميراث الأبناء، والأخوة الأشقاء أولأب والزوج والزوجة والأب والأم في المسألتين الغراوين، وفيما عداها تطبق قواعد أخرى على المرأة، والمرأة - كما نعلم - في علاقتها المباشرة بالمتوفى قد تكون أمّاً أو بنتاً أو أختاً أو زوجة أو جدة، وحالات ميراث هؤلاء تنقسم إلى خمس حالات هي كالآتي:

الحالة الأولى: وفيها ترث الأنثى نصف نصيب الذكر.

الحالة الثانية: وفيها ترث الأنثى مثل الذكر تماماً.

الحالة الثالثة: وفيها ترث الأنثى أكثر من نصيب الذكر.

الحالة الرابعة : وفيها ترث الأنثى خلافاً لأنثى أخرى من الورثة.

الحالة الخامسة : وفيها تحجب الأنثى غيرها من الذكور.

من ذلك يلاحظ أن قاعدة للذكر مثل حظ الأنثيين تنطبق فقط على حالة واحدة من حالات ميراث الأنثى، كما أن التوزيع جاء محكماً بحيث روعي فيه حالة المرأة خصوصاً، فكلما توفرت لها الحماية والرعاية كان نصيبها في الميراث قليلاً، وعندما لا يتوافر لها ذلك يكون نصيبها من التركة كثيراً⁽⁹⁾.

ثانياً: القوامة:

جاء في تفسير قوله تعالى : ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾ أن للرجل حقوقاً وعليه واجبات يؤديها للمرأة، وللمرأة مثل ذلك، وهذه الحقوق والواجبات التي على كل منهما تجاه الآخر تعرف من خلال الشريعة والآداب والعادات والأعراف، وقد أثر عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال : (إني لأتزين لامرأتي كما تزين لي لهذه الآية)، والحقوق بين الرجل والمرأة متماثلة متكافئة فما من عمل تعمله المرأة للرجل إلا وللرجل عمل يقابله، كما أنهما متساويان في الشعور والإحساس والعقل، فليس من العدل ولا من المصلحة أن يتحكم أحد الجنسين في الآخر ويستدله⁽¹⁰⁾. . . ولكن الآية بعد أن قررت المساواة أضافت : (وللرجال عليهن درجة)، فما هي هذه الدرجة وما حدودها؟ يرى أغلب المفسرين بأن المقصود بالدرجة هنا هي الرياسة أو القوامة التي أعطاها الله للرجل على المرأة، وهذه الدرجة هي التي جاءت في قوله تعالى : ﴿الرجال قوامون على النساء﴾، ولكن هذه الرياسة أو القوامة التي استحقها الرجل جاءت مقابل حمايته للمرأة ورعايته لها وفرض عليه القتال في سبيل الله دون المرأة⁽¹¹⁾ وكما أن الله فضل الرجال على النساء في الخلقة، وأعطاهم ما لم يعطهن من الحول والقوة، كما فضلهم بالقدرة

(9) وهل يمكن التسوية بين الرجل والمرأة في الميراث؟ بحث تحت النشر لكتائب المقال - 1989.

(10) تفسير المراغي - الأستاذ أحمد مصطفى المراغي، الجزء الثاني - ص 166 - ط 2. مصر 1953.

(11) المثل الأعلى للمجتمع الإنساني كما تحدث عنه القرآن الكريم، المصدر السابق ص 209.

على الإنفاق على النساء من أموالهم فإن في المهور تعويضاً للنساء ومكافأة لهن على الدخول تحت رئاسة الرجال وقبول القوامة عليهن نظير عوض مالي يأخذونه»⁽¹²⁾، وحيث أن هذه الرياسة أو القوامة التي أعطيت للرجال تتمثل في الرعاية والحماية للنساء بالمال والقوة، ألا يمكن القول بأن المرأة إذا كانت قادرة على حماية نفسها مادياً ومعنوياً فالرجل لا سلطان له عليها؟ لأن ميزة الرجل كانت بمقابل ولو لم يكن لها مقابل لما كانت هذه الميزة، هذا التساؤل يدفعنا إلى البحث عن المعنى الحقيقي لكلمة الدرجة التي وردت في كتاب الله والتي يتفوق بها الرجال على النساء حتى يمكن فهم المقصود بالقوامة، فأرى أن المقصود بهذه الدرجة هي الاختلاف في التكوين الجسمي بين الرجل والمرأة، فالتكوين البيولوجي هو الذي يميز الذكر عن الأنثى، فالأنثى - كما نعلم - أقل قوة من الرجل وجسمها قد خلقه الله سبحانه وتعالى بتكوين خاص يؤهلها لعملية الحمل والإنجاب وهي التي يترتب عليها وجود الحيض، فالحيض استبراء للمرأة من الحمل وهو أذى بصريح كتاب الله، قال الله تعالى: ﴿ويسألونك عن المحيض قل هو أذى﴾، [سورة البقرة، الآية: 222]. أما الحمل والإنجاب فهو وهن، قال الله تعالى: ﴿حملته أمه وهناً على وهن﴾، [سورة لقمان، الآية: 14]، وعلى ذلك تكون حياة المرأة بعد البلوغ إما أن تكون متزوجة فتعرض للحمل والإنجاب أو عازبة تأتيها العادة الشهرية، وفي هذه الحالات تكون المرأة في تعب وشقاء يصاحبها نقص في صحتها أثبتته العلم الحديث، وهي حالات نفسية وجسمية تصاحب المرأة في هذه الفترة لدرجة أن بعض الفقهاء قالوا بأن حالتي النفاس والمحيض تعتبر من عوارض الأهلية للمرأة وبالتالي فإن إرادتها وهي في تلك الحالة تكون معيبة غير مكتملة⁽¹³⁾، وعلى ذلك يمكننا القول بأن الدرجة التي يتفوق بها الرجل على المرأة هي الفارق التكويني في جسم كل منهما، وهذا الفارق يترتب عليه سلامة العقل والتفكير على

(12) تفسير المراغي - المصدر السابق ص 57 الجزء الخامس.

(13) المدخل الفقهي العام - الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء - الجزء الثاني، ص 809 بند 463.

ويرى الأستاذ الزرقاء: أن حالتي النفاس والحيض لا تقتصان من أهلية المرأة، فأهلية الأداء مناطها العقل والوعي وهو متوفر في المرأة، وأهلية الوجوب مناطها الصفة الإنسانية ولا تتوقف على عقل أو سن، فالحيض والنفاس مانعان من أداء بعض العبادات الدينية التي تشترط الطهارة.

الدوام عند الرجل ، ووجود عوارض تعتري المرأة في أغلب حياتها، وهذا ما يعطي حق قيادة دفة السفينة في الحياة للرجل ، ويترتب على هذا الفارق أيضاً اختلاف التكاليف الشرعية ، فالصلاة والصيام والطواف والقتال لا يسري في حقهما سوياً ، أما بقية الأحكام فهما فيها سواء ، وقد جاء التكليف على قدر الوسع ، وهذا الفارق هو الذي عبر عنه الفقهاء بالفطرة التي مقتضاها اختصاص المرأة بالحمل والرضاع وحضانة الأطفال وتربيتهم واختصاص الرجل بالعمل والحماية والإنفاق وقيادة سفينة الحياة بين الزوجين⁽¹⁴⁾ .

ثالثاً: الشهادة :

جعلت الشريعة الإسلامية شهادة المرأة في الأموال أقل من شهادة الرجل ، وقد بين الله سبحانه وتعالى العلة في ذلك بقوله : ﴿ أن تفضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ﴾ ، وقد جاء في تفسير ذلك أنه ربما تخطىء المرأة في شهادتها لعدم ضبطها وقلة عنايتها فتذكرها الأخرى ، وأنه لما كان كل منهما عرضة للخطأ والضلال أي الضياع وعدم الاهتداء أحتيج إلى إقامة اثنتين مقام الرجل الواحد ، ويترتب على ذلك أن يسأل القاضي إحداهما بحضور الأخرى ويعتد بجزء الشهادة من إحداهما ويباقيها من الأخرى⁽¹⁵⁾ ، ولكن لماذا تكون المرأة عرضة للنسيان والخطأ ولا يكون الرجل كذلك وكلاهما إنسان ميزه الله بالعقل والإدراك وسوى بينهما في الإيمان الذي هو أساس العقيدة؟ لا شك أن العامل البيولوجي هو الفيصل في هذه الأمور ، فقد يتصادف أداء الشهادة من المرأة وهي في حالات الحيض أو الحمل وفيهما تتأثر المرأة ظاهرة نفسية وعقلية وجسمية خلافاً لما تكون عليه في الأيام العادية ، عندها قد تنسى شيئاً من شهادتها بسبب انشغالها بالتفكير في تلك الحالة وما يصاحبها من آلام وضعف ووهن⁽¹⁶⁾ ، ولا يتفق النساء في موعد العادة الشهرية أو الحمل كما هو معلوم ، فتقوم الأخرى بتذكيرها

(14) حقوق النساء في الإسلام - المصدر السابق - ص 28 .

(15) تفسير المراغي - المصدر السابق - ص 74 - الجزء الثالث .

(16) المثل الأعلى للمجتمع الإنساني - المصدر السابق - ص 247 .

بالنقص الذي حصل في الشهادة، أما الرجل فإن هذه الحالات لا تعتوره وبذلك فإنه في أغلب الأحيان يحتفظ بحالة نفسية منضبطة تسير على وتيرة واحدة فيكون في كل الأحوال أقل عرضة للنسيان والخطأ، ولهذا جعلت شهادة المرأة في مقام نصف شهادة الرجل، والله أعلم.

رابعاً: الطلاق:

الطلاق حل رابطة الزوجية بين الرجل والمرأة، وقد أجمع الفقهاء استناداً إلى الآيات الصريحة في كتاب الله على أن الطلاق بيد الرجل يوقعه متى بدا له أن الحياة الزوجية أصبحت مستحيلة بسبب وجود مشاكل أو مصاعب نتيجة لعدم التفاهم وتحقيق المودة والرحمة والسكينة التي يجب أن تسود الحياة الزوجية، والطلاق غير مرغّب فيه للمسلم لقوله عليه الصلاة والسلام: «أَبْغَضُ الْحَلَالِ عِنْدَ اللَّهِ الطَّلَاقُ» ويحث الإسلام على تجنبه بتقرير مبدأ التحكيم بين الزوجين في كتاب الله، ومقابل حق الطلاق الذي منح للرجل أُعْطِيَ للمرأة حق إنهاء العلاقة الزوجية أيضاً، فلها أن تطلب الخلع والفدية والصلح والمبارأة، وكلها تتول إلى معنى واحد، وهو بذل المرأة العوض على طلاقها، وفي ذلك يقول ابن رشد: (والفقه أن الفداء إنما جعل للمرأة في مقابل ما بيد الرجل من الطلاق، فإنه لما جعل الطلاق بيد الرجل إذا فرك المرأة (الفرك عكس المحبة الشديدة) جعل الخلع بيد المرأة إذا فركت الرجل)⁽¹⁷⁾، ومع ذلك فإن الطلاق يملكه الرجل ويمكنه إيقاعه والمرأة من حقها أن تطلب ذلك، وسر الخلاف يعود إلى العامل (البيولوجي) الفطري الذي أشرنا إليه، فهو الذي جعل إمكانية توقيع الطلاق من قبل الرجل دون حاجة إلى موافقة المرأة ولكن المرأة تطلبه ويكون بموافقة الرجل أو حكم القاضي، وفي السنة النبوية ما يشير إلى ذلك لما ثبت من حديث ابن عمر (أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ، فقال عليه الصلاة والسلام: مَرُوءٌ فَلْيَرَاغِمَهَا حَتَّى تَطْهَرَ ثُمَّ تَحِيضَ ثُمَّ تَطْهَرَ ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَمْسَ فَتِلْكَ الْعِدَّةُ

(17) بداية المجتهد ونهاية المقتصد - الإمام محمد بن رشد القرطبي - الجزء الثاني ص 68 - دار المعرفة -

لبنان - ط 8 - 1986.

التي أمر الله أن تطلق لها النساء⁽¹⁸⁾، لذلك قال بعض الفقهاء بأن طلاق الرجل في وقت الحيض لا يقع ولكن الجمهور قالوا بوقوعه ولكن يجب على الرجل أن يراجع المرأة⁽¹⁹⁾، ولعل السنة النبوية الحكيمة رأت أن إيقاع الرجل الطلاق على المرأة يعود لاشتمزاز الرجل منها وهي على تلك الحالة ولم تكن سبباً فيها بل ناتجة عن خلقتها الطبيعية، لذلك طلب من الرجل أن يراجع نفسه بعد مرور فترة الحيض، وهذا من سماحة الشريعة الإسلامية.

نخلص من ذلك إلى أن الإسلام نظم الحياة الزوجية بشكل يمكن من سير دفتها ووصولها إلى بر الأمان بسلام فالقيادة للرجل بالفطرة مع تعاون الزوجة، وحق إنهاء هذه العلاقة مقرر لكل منهما، وهذا مما يدل على تكامل العلاقة بين الرجل والمرأة وهي التي نصت عليها آيات كثيرة في كتاب الله نشير إليها فيما يلي:

القسم الثالث: علاقة التكامل بين الرجل والمرأة:

وردت في كتاب الله آيات كثيرة تدل على تكامل العلاقة بين الرجل والمرأة وتجعل منها وحدة واحدة، فكل منهما كمل نقص الآخر وهكذا، وتدل الآيات أيضاً على أن سنة الحياة وسرها موجود في هذه العلاقة الضرورية لوجود الإنسان وبدونها لا تسير البشرية في طريقها الذي رسمه الله تعالى، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضهم من بعض﴾، [سورة آل عمران، الآية: 195]، وجاء في تفسير قوله تعالى: ﴿بعضكم من بعض﴾ إن الرجل مولود من المرأة والمرأة مولودة من الرجل فلا فرق بينهما في البشرية ولا تفاضل إلا بالأعمال⁽²⁰⁾، وقوله تعالى: ﴿هن لباس لكم وأنتم لباس لهن﴾، [سورة البقرة، الآية: 187]، وقوله تعالى: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾، [سورة الروم، الآية: 21]، وقوله تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم

(18) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المصدر السابق ص 63.

(19) المصدر السابق - ص 63.

(20) تفسير المراغي - المصدر السابق - ص 166 - الجزء الرابع.

أولياء بعض يأمرّون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم»، [سورة التوبة، الآية: 72]، والآية التالية فيها حجة دامغة توضح بما لا يدع مجالاً للشك تكامل العلاقة بين الرجل والمرأة وذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾، [سورة النساء، الآية: 1]، فهذه الآيات كلها تدل على العلاقة الحقيقية بين الرجل والمرأة وهي التكامل بينهما وليست المساواة، فالحياة لا تسير إلا بوجود هذين المخلوقين معاً، وكل منهما مكلف في هذه الحياة بواجب يقوم به وفقاً لقدرته وما خلق له، وكل واجب على الرجل يقابله واجب على المرأة، وكل نقص في المرأة يكمله الرجل وكل نقص عنده تكمله المرأة، وهذه العلاقة هي سر الوجود والحياة، وهذا معنى قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة، فمرجع الرجال والنساء جميعاً إلى نفس واحدة، وهذه تدل على وحدة الإنسانية جمعاء، وعلى ذلك لا وجود للرجل بدون المرأة ولا وجود للمرأة بدون الرجل، وهذه العلاقة كالنور الذي لا يمكن أن يأتي إلا بسلكتين أحدهما موجب والآخر سالب، وحتى لغتنا العربية تطلق لفظ المثني على الفرد عندما يقترن الرجل والمرأة يقال لكل منهما زوج بمفرده للدلالة على ارتباط كل منهما بالآخر، ويزيدنا كتاب الله تأكيداً على العلاقة التكاملية بين الرجل والمرأة وذلك في قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى، أَلَمْ يَكْ نَظْفِءْ مِنْ مَنِيٍّ يَمْنَى، ثُمَّ كَانَ عِلْقَةً فَخَلَقَ فَسَوَى، فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾، [سورة القيامة، الآية: 36-39]، يبين الله سبحانه وتعالى في هذه الآيات أن الإنسان الذي لم يخلقه الله عبثاً ما هو إلا عبارة عن نقطة مني من الرجل توضع في رحم المرأة فيتكون منها الإنسان الذي منه النساء والرجال وهم عمار هذا الكون، ولعل أصدق تعبير عن هذه العلاقة ما ذكره المرحوم الأستاذ محمد رشيد رضا: (أن المرأة من الرجل والرجل من المرأة بمنزلة الأعضاء من بدن الشخص الواحد، فالرجل بمنزلة الرأس والمرأة بمنزلة البدن)⁽²¹⁾ فهل تستمر الحياة إذا فصل الرأس عن البدن. ؟

(21) حقوق النساء في الإسلام - المصدر السابق - ص 35.

نخلص مما تقدم إلى أن العلاقة الحقيقية بين الرجل والمرأة كما يقرها كتاب الله هي علاقة تكامل وليست تفوقاً أو مساواة فكل منهما مُيسّر لما خلق له والتكاليف على قدر الوسع، وجوانب الاختلاف في هذه العلاقة لا يمكن تفريقها أو فصلها بل اختلاف يكمل به أحدهما ما نقص من الآخر، ويتربط على هذا التكيف لعلاقة الرجل بالمرأة ما يلي :

1 - المرأة والرجل متساويان في العقيدة، فهما مطالبان بالإيمان بالله ورسله وكتبه وملائكته واليوم الآخر، وهما مسؤولان أمام الله عن أعمالهما فلا يغني أحدهما عن الآخر، ومطلوب منهما اتباع ما أمر به الله تعالى واجتناب نواهيه .

2 - إن قوامه الرجال على النساء ترجع إلى الفطرة التي خلق الله عليها الذكر والأنثى، فهي التي هيأت الرجل للقيام بالأعمال الشاقة والكد والسعي للكسب وحماية الأسرة، وهيأت المرأة للحمل والإنجاب وتربية الأطفال والعناية بالأسرة عموماً، وهذه القوامه أو الرياسة غير مقصود بها التحكم والاستعباد والسيطرة، بل تهدف إلى سير دفة سفينة الحياة والوصول بها إلى شاطئ الأمان لتحقيق رسالة الأسرة .

3 - إن الاختلاف الفطري (البيولوجي) في تكوين المرأة والرجل هو الذي جعل مناط التكاليف الشرعية تكون على قدر الوسع، فأعفيت المرأة من الصلاة والطواف أثناء الحيض، وكذلك الصيام على أن تعيده فيما بعد، ولم يفرض على المرأة القتال لمسبته ولكنها لم تحرم من المشاركة في الجهاد وفق قدرتها .

4 - أما بقية الأمور فالمرأة فيها سواء مع الرجل، فمن الناحية المدنية للمرأة ذمة كاملة وشخصية قانونية مستقلة، فيحق لها إجراء جميع التصرفات طالما كانت بالغة وعاقلة ورشيده وهي أهل لتحمل المسؤولية الجنائية عن أفعالها، ولها أن تعمل في كل مجال إذا دعتها الضرورة لذلك، ولها المشاركة في الحياة السياسية لتقرر مصيرها، ولكن خروجها لممارسة تلك المهام مشروط بتوافر العفة في اللباس والأمن في الاختلاط .

5 - أما الولاية التي قررتها الشريعة الإسلامية للرجل دون المرأة فالولاية

العامة لولي الأمر موضع اتفاق العلماء بأنها لا تكون إلا للرجل لما يتصف به من صفات جسمية وعقلية ونفسية يستطيع بها القيام بعبء هذه المسؤولية الكبرى، أما ما يشتق منها من ولايات كالقضاء والحسبة والوظائف التي تماثلها فهي موضع اختلاف بين الفقهاء حول صلاحية المرأة لها، لذلك تكون محلاً للاجتهاد، ويرى الإمام ابن القيم: (إن عموم الولايات وخصوصها وما يستفيد المتولي من الولاية يُتلقى من الألفاظ والأموال والعرف وليس لذلك حد في الشرع⁽²²⁾)، ولما كانت أحوال المرأة في الزمن الحالي قد خرجت للعمل وشاركت في مختلف الوظائف، وكان من المقرر في قواعد الشريعة عدم إنكار تغيير الأحكام بتغير الزمان، وهذه القاعدة تطبق في الأمور الاجتهادية⁽²³⁾، لذلك يمكن القول بجواز تولي المرأة لكل الوظائف والمسؤوليات المشتقة من الولاية العامة مع توافر الشرطين المذكورين: عفة اللباس وأمن الاختلاط.

أخيراً، هذا ما استطعت أن أقوم ببحثه حول العلاقة بين الرجل والمرأة حسبما وردت في كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو محاولة مني للرجوع إلى أصولنا وجذورنا ونبد التقليد الأعمى لأية حضارة، وإبراز ما يتميز به الفكر الإسلامي عن غيره، وأترك للسادة العلماء والفقهاء تقييم ما ورد به راجياً منهم تنبيهي على الأخطاء أو سوء الفهم الذي وقعت فيه وفوق كل ذي علم عليم. والحمد لله رب العالمين..

(22) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، الإمام ابن قيم الجوزية، ص 239.

(23) المدخل الفقهي العام - المصدر السابق - ص 920.



من أعلام الثقافة الإسلامية في نيجيريا



الأستاذ سليمان موسى
المحاضر بمركز الدراسات الإسلامية
جامعة عثمان بن فودي
مكتو- نيجيريا



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي قال في كتابه العزيز: ﴿انما يخشى الله من عباده العلماء﴾⁽¹⁾. وأفضل الصلاة وأتم التسليم على أشرف المرسلين القائل «العلماء ورثة الأنبياء»⁽²⁾.

وقد طلعت شمس الإسلام على الوطن الذي نعرفه اليوم بـ «نيجيريا» قبل القرن الحادي عشر الميلادي. فهذا الوطن غير معروف بهذا الاسم في ذلك القرن. ما يعرفه المؤرخون وما دونوه في مؤلفاتهم هو أرض السودان الغربي. فتلك الأرض تشمل جمهورية السودان وتشاد ونيجر ونيجيريا وما والاها من البلدان

(1) سورة فاطر، الآية: 28.

(2) الحديث الشريف.

اليوم، أي أفريقيا جنوب الصحراء من المحيط الاطلنطي غرباً إلى البحر الاحمر شرقاً⁽³⁾.

وفي القرن التاسع عشر احتل المستعمرون البريطانيون الدولة المكتبة ومملكة برنو وأزالوا الراية الإسلامية التي لهما وضموا أراضيها إلى أرض - الوثنيين وسموها بما يعرف الآن بنيجيريا⁽⁴⁾. على رغم هذا التجمع بين الكفار والمسلمين فشعائر الإسلام واضحة في بعض امارات نيجيريا حتى الآن.

وقد برز أعلام الثقافة العربية الإسلامية في نيجيريا وذلك بعد اتصال الوطن بالإسلام.

في هذه المقالة نبذة سيرة عن حياة بعض علماء نيجيريا الذين اشتهر صيتهم في العلم والتقوى وساهموا مساهمة فعالة في نشر الإسلام عن طريق الدعوة والإرشاد والتأليف. ومن العلماء الذين أوردنا تراجمهم:

- 1- الشيخ أبو بكر بن عبد القادر بوي.
- 2- الشيخ أبو بكر محمود جومي.
- 3- الشيخ آدم عبد الله الالوري.
- 4- الشيخ أحمد الرفاعي.
- 5- الشيخ محمد بن إبراهيم النفوي.
- 6- الشيخ محمد الناصر كبري.
- 7- الدكتور جنيد بن محمد البخاري.

1- الشيخ أبو بكر بن عبد القادر بوي:

من شيوخ الإسلام الشيخ أبو بكر بن عبد القادر بوي صكتو هو العالم المعروف بلقبه (بوي). اسم والده عبد القادر. ولد في مسام وهي قرية في شرق

(3) شيخو أحمد ضعيد غلادنت: حركة اللغة العربية في نيجيريا وآدابها. المطبعة دار المعارف، القاهرة.

سنة 1982 م. ص 21.

(4) المضمر السابق ص 28.

جواندوا حوالي سنة 1288 هـ⁽⁵⁾. وهو من قبيلة الفلاني .

نشأ العالم أبو بكر بوي في بيئة تهتم بالعلم والعلماء وتعليم الثقافة الدينية والادبية . فبلد جواندو في ذلك الوقت مركز للثقافة العربية والدراسات الاسلامية وهي مدرسة قديمة للشيخ عبد الله بن فودي الاخ الشقيق لمجدد الدين الشيخ عثمان بن فودي تخدمهما الله برحمته .

بدأ الاستاذ ابو بكر تعلمه بقراءة القرآن كما كانت عادة أهل هذه البلاد . وقد قرأ القرآن على عالم يسمى أحمد بن سعد قاضي غنلو . تلميذ للشيخ عبد الله بن فودي . ثم تصدى لتعليم علوم اللغة والأدب والدراسات الاسلامية وتعلمه .

وقد تتلمذ عليه كثير من الطلبة . فمنهم من يأتي إليه من مكان بعيد - ليأخذ العلم عنه . ومن ابرز تلاميذه العالم عبد القادر بن محمد البخاري وزير مكتو سابقاً ، والعالم ابراهيم بن محمد الظاهر . ومالم أمين سالامي ، والدكتور جنيد وزير صكتو حالياً⁽⁶⁾ .

ولم يكن الاستاذ أبو بكر . بوي مدرساً فقط بل لعب دوراً كبيراً في السياسة . وقد تولى منصب القضاء والامامة ثم بعد ذلك عزل لشدة زهده . وبعد ذلك تفرغ - للامامة وكان ذلك في قرية سنينا وهي قرية تحت اماره غنلو .

للشيخ أبي بكر بوي مؤلفات كثيرة وقصائد في فنون شتى . ومن اشهر مؤلفاته كتاب الرسوخ .

توفي الاستاذ أبو بكر بوي في شهر شعبان سنة إحدى وخمسين ثلاثمائة بعد الالف (1351 هـ) الموافق عام 1931 الميلادي⁽⁸⁾ .

(5) يحيى محمد الأمين : أبي بكر بوي صكتو، حياته وانتاجاته الشعرية ، اطروحة الليسانس في جامعة صكتو- نيجيريا في عام 1983 ، ص 3 .

(6) المصدر السابق . ص 6 .

(7) نفس المصدر ص 7 .

(8) نفس المصدر ص 9 .

2- الشيخ أبو بكر جومي :

الشيخ أبو بكر محمود جومي من علماء القرن العشرين في نيجيريا وقد بذل اسهاماً كبيراً في نشر الاسلام والدعوة إليه .

ولد الشيخ في قرية جومي التابعة لحكومة جومي المحلية بولاية صكتو في نيجيريا يوم الجمعة سنة 1922 ميلادية⁽⁹⁾ . والده محمود قاضي جومي وهو من أشهر العلماء آنذاك في ولاية صكتو .

بدأ الشيخ تعليمه الابتدائي في دوغن داجي ثم التحق بالمدرسة الوسطى بصكتو وتخرج منها مدرساً بشهادة المعلمين المرتبة الرابعة . وفي سنة 1943م - التحق بمدرسة الحقوق المعروفة اليوم بمدرسة العلوم العربية بكنو . وفيها تعلم اللغة العربية والدراسات الإسلامية لمدة خمس سنوات . وفي السنة 1947 م عاد إلى صكتو قاضياً في إحدى قرأها .

عاد الشيخ إلى مدرسة العلوم العربية بكنو للتدريس فيها في عام 1951 م ومن هناك انتقل الى مَرُو في ولاية صكتو للتدريس .

وبعد فترة قصيرة وجد بعثة تعليمية في بخت الرضا بالسودان وقضى فيها ثلاث سنوات وذلك من سنة 1953-1955 م .

لعب هذا الشيخ دوراً كبيراً في التعليم والادارة . ومن أبرز المناصب التي شغلها :

- 1- أمير حجاج شمال نيجيريا من 1955-1960 م .
- 2- نائب رئيس قضاة شمال نيجيريا 1962-1975 م .
- 3- عضو مجلس جماعة نصر الإسلام في نيجيريا .
- 4- عضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في نيجيريا .
- 5- عضو مجلس رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة .
- 6- عضو مجلس الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة .

(9) محمد أحمد سنوسي غمبي : سيرة الشيخ أبي بكر محمود جومي ، الجزء الأول؟؟ ص 2 .

ومن الدرجات التي يحملها الشيخ :

- 1 - الدكتوراه الفخرية من جامعة أحمد بللوزاريا نيجيريا .
- 2 - الدكتوراه الفخرية من جامعة أبادن نيجيريا .
- 3 - الدرجة العثمانية التي منحها له رئيس وزراء شمال نيجيريا سابقاً المرحوم الحاج احمد بللو .

- 4 - جائزة الملك فيصل بن عبد العزيز العالمية عام 1987 ميلادية .
 - 5 - الدرجة الفخرية الوطنية من حكومة نيجيريا الفدرالية .
- وللشيخ مؤلفات كثيرة منها :

- 1 - رد الأذهان إلى معاني القرآن الكريم (تفسير القرآن الكريم) .
- 2 - ترجمة معاني القرآن إلى اللغة الهوساوية .
- 3 - ترجمة الأربعين حديثاً النووية إلى اللغة الهوساوية .
- 4 - ترجمة نور الالباب تأليف الشيخ عثمان بن فودي إلى اللغة الهوساوية .
- 5 - العقيدة الصحيحة بموافقة السنة .
- 6 - الإسلام وما يطله .

واضافة إلى هذه الاعمال فالشيخ يقوم بتعليم طلاب العلم في منزله ويقوم بالدعوة والإرشاد . وقد اسلم على يده جمع غفير من المسيحيين والوثنيين ، وشجع عدداً كبيراً من الشبان والكبار على النفقة في الدين . فمنزله في كدونا مركز من المراكز الاسلامية في نيجيريا . ترى فيه اجناساً مختلفة من الطلبة الذين جاءوا من أماكن شتى لطلب العلم . حتى اليوم الشيخ يقضي معظم اوقاته في التعليم والإرشاد وحضور الاجتماعات الدينية .

الشيخ على قيد الحياة ، ونسأل الله ان يطيل عمره ويجازيه عنا وعن الإسلام خيراً .

3 - الشيخ آدم عبد الله الالوري⁽¹⁰⁾ :

هو آدم بن عبد الباقي بن حبيب الالوري ، يتصل من جهة أمه بالدهومي .

(10) آدم عبد الله الالوري : الإسلام في نيجيريا ، الطبعة الثالثة ، 1398 هـ - 1978 م ، ص 184 .

تعلم على مشائخ نيجيريين منهم الشيخ صالح الواعظ، الحاج عمر الامام الشيخ آدم نماج الكنوي. وقد رحل الى اماكن كثيرة للتعليم والثقف وزار كثيراً من البلاد. وفي رحلاته اتصل بشيوخ الإسلام⁽¹¹⁾.

وقد اشترك الشيخ في المؤتمرات الإسلامية بالقدس وصوماليا والحرمين ونيجيريا وغيرها من الدول الاسلامية وقدم بحوثاً قيمة في معظمها.

واضافة إلى ذلك فهو مرب ومدرس. عمل مدرساً حتى تخرج على يديه نحو خمسمئة من ابناء نيجيريا والداهومي وغيرها. فالشيخ هو مدير مركز التعليم العربي الذي أسس في أغيني بلاجوس. وهو أيضاً امام مسجد المركز. يخطب فيه كل يوم جمعة ويلقي فيه الدروس الدينية في ليالي رمضان المباركة. وقد كان يحضر مجلس وعظه حوالي ثلاثة آلاف من الرجال والنساء.

للشيخ آدم مؤلفات في اللغة العربية وآدابها وفي الإسلاميات، ومن أشهر مؤلفاته:

- 1- الإسلام في نيجيريا⁽¹²⁾؛
- 2- موجز تاريخ نيجيريا.
- 3- تاريخ الدعوة الإسلامية.
- 4- نظام التعليم العربي.
- 5- الإسلام اليوم وغداً.
- 6- نسيم الصبا في أخبار علماء بلاد يوريا.

وهو على قيد الحياة وهو رئيس رابطة العلماء والائمة في بلاد يوريا ونيجيريا.

(11) المصدر السابق.

(12) طبع هذا الكتاب مراراً. فيه ترجمة الشيخ عثمان بن فودي المجدد الإسلامي الأكبر بغرب افريقيا وترجم بعض علماء بلاد السودان.

4 - الشيخ أحمد الرفاعي :

من شيوخ الإسلام في نيجيريا الاستاذ أحمد الرفاعي صلاتي الالوري . وهو الشيخ أحمد الرفاعي بن أبي بكر قطب الطريقة القادرية في جميع بلاد الشرق والغرب في نيجيريا . وهو من أحفاد الشيخ أبي بكر بوي⁽¹³⁾ . وهو مشهور بلقب «انداصلاتي» وكلمة اندا كلمة نوافوة ومعناها الشيخ الكبير . وكلمة «صلاتي» مأخوذة من بيت الشعر الذي كان يردده هذا الشيخ في كثير من الحفلات والمناسبات الدينية وهو يقول:

صلاتي وتسليمي وأذكى تحياتي على المصطفى المختار خير البريات

نشأ رحمه الله وترى في حجر جده من جهة الأم الشيخ محمد خليل . ومنه تلقى مبادئ الدراسات الإسلامية . ثم استمع للشيخ أمين سارومي⁽¹⁵⁾ .

ظهرت له كرامات جليلة مشهورة بين الخواص والعوام . فمن ذلك ما وقع له كما جاء في كتاب الشيخ محمد إبراهيم النفاوي : «انه قصد يوماً مدينة اسين من ابيكوئا وهي على مسافة مائة كيلومتر تقريباً في سيارته . نفذ «الوقود» من سيارته وهو في منتصف الطريق فعظم عليه الامر . فأمر بالماء وصبه في خزانة السيارة حيث يجب أن يصب «الوقود» فيها فتحركت السيارة حتى أوصلتهم المدينة التي قصدوا .

توفي رحمه الله يوم السبت صباحاً في مدينة الورن سنة 1966 ميلادية⁽¹⁵⁾ .

5 - الشيخ محمد بن إبراهيم النفوي :

هو أبو إبراهيم محمد بن إبراهيم بن صالح بن عمر الالوري من اشهر العلماء في نيجيريا . ولد في مدينة الورن عاصمة ولاية كوارا نيجيريا في عام

(13) شافعي محمد الوري : تعليم اللغة العربية في مدينة الورن ، أطروحة الليسانس في جامعة صككو، سنة 1982 م ، ص 78 .

(14) المصدر السابق . .

(15) نفس المصدر ص 79 .

1908 م⁽¹⁶⁾ والده ابراهيم من علماء الورن النابهين في زمانه.

أسلم والده ابنه محمداً إلى عالم يسمى الأستاذ عيسى للتربية والتعليم. فقرأ عنده سورة الفاتحة إلى سورة الفيل. ثم رجع إلى والده الذي علمه القرآن وبعض الكتب الدينية. واخذ عن والدته السيدة رابعة بعض القصائد الدينية مثل: إذا ما شئت في الدارين تسعد... وطلع البدر علينا وغيرها.

ولما بلغ عمره نحو ثمانية عشر توفي والده. فذهب إلى صديق والده مصطفى اندار أبي الذي ارسله إلى المعلم كولوكاشا ليعلمه. فمكث عنده أشهراً معدودة.

ولما انتقل استاذة إلى لاغوس ذهب الشيخ محمد إلى الشيخ عبد القادر - ليواصل الدراسة. وبعد سنوات قليلة انتقل إلى اجيجي واخذ العلم من عمه الأستاذ احمد الرفاعي بن أبي بكر الملقب بأندا اصلاتي وفي اثناء التعليم اخذ منه الطريقة القادرية.

ولما سمع بأن في مدينة زاريا جلة من الاعلام عزم على الرحلة إليها. وقبل وصوله توفي المعلم الذي يقصد وهو الشيخ اسحق نمبعج. فنزل عند معج ابن المرحوم وبدأ التعليم عند محمود والاستاذ بلالوي ابو زيد. والشيخ يهود وغيرهم من علماء مدينة زاريا.

وقد بذل الاستاذ اسهاماً كبيراً في نشر الثقافة العربية والاسلامية عن طريقة التعليم والتأليف. ومن جهوده في الثقافة العربية مؤلفاته الشعرية والنثرية. ومن امثال ذلك مدحه للشيخ الفا اندا صلاتي حيث يقول:

طلوع شيخنا شمس	ظهور شيخنا بشرى
وامر شيخنا سهل	وعلم شيخنا يروى
غياث كل من يأتي	إليه يطلب الخيراً

(16) محمد الثاني الحاج شيخ: الحاج محمد ابراهيم النفوي الالوري، اطروحة الليسانس في جامعة صكتو سنة 1982 م ص 4.

رحل الشيخ إلى مصر والحجاز والعراق ووصف رحلاته إلى هذه الأوطان في كتاب له: «فتح الخلاق في الرحلة إلى مصر والحجاز والعراق» وفي هذا الكتاب فوائد كثيرة من المعلومات التي يستفيد منها المسافر إلى الأماكن الدينية.

للشيخ مؤلفات كثيرة منها:

1 - رفع الشبهات مما في القادرية والتجانية من الطمات.

2 - فتح الخلاق في الرحلة إلى مصر والحجاز والعراق.

توفي الشيخ في الثاني من رمضان «1401 هـ».

6 - الشيخ محمد الناصر كبري:

من أبرز شيوخ الإسلام في نيجيريا الشيخ محمد الناصر كبري فهو محمد الناصر بن محمد المختار الكبري الكنوي. ولد في قرية غرنغاوا قرية مجاورة لكنو عاصمة ولاية كنو- نيجيريا. في الحكومة المحلية المسماة دواكن⁽¹⁷⁾.

أصل أجداده من قبيلة كبار في تمبكتو التي في جمهورية مالي، هاجر جده عمر الكبري إلى كنو وسكن في حارة اداكوى. ثم انتقل إلى مسكن آخر يسمى الآن بكباري في مدينة كنو. وقد سميت تلك الحارة كبار لسبب مكثه هناك وشهرته بين الناس في العلم والتقوى.

وأما والد الشيخ ناصر كبري فهو الشيخ محمد المختار. توفي سنة 1930 م وعمر ابنه (ناصر كبري) آنذاك ست سنين والدته الشيخ ناصر كبري هي السيدة مريم وهي امرأة حليلة تقية صالحة.

بدأ الشيخ ناصر التعليم عند عمه الأستاذ إبراهيم نتسجونني وهو عالم بفنون - شتى وله قدم راسخ في العلم والتقوى. ثم أخذ عن الأستاذ معاذ في حارة سروندكي وعند الشيخ عبد الكريم في حارة ثروماوا. ثم ذهب إلى الامام الأستاذ محمد انوا واخذ منه بعض علوم العربية الإسلامية. واضافة الى هؤلاء الاساتذة

(17) جريدة (العلم) تصدر شهرياً من مؤسسة الدعوة الإسلامية كانو- نيجيريا.

أخذ العلم من جهابذة الأعلام العرب الذي زاروا كنو. منهم الشيخ الشريف عبد الرحمن الذي كان يأتي من طرابلس والأستاذ محمود بن شروع وغيرهم من الأعلام - الأجلة .

وقد كان الشيخ محمد الناصر ذكياً منذ نشأته فشب على طلب العلم والمثابرة عليه . وانه فاق اقرانه الصبيان في العلم والاجتهاد على العبادة في المدرسة الابتدائية وكان يقوم بالليل ليذاكر الدروس ويقرأ القرآن الكريم .

اخذ الشيخ الطريقة القادرية عن عمه الشيخ إبراهيم نسوجن . وقد انتشرت هذه الطريقة على يديه بعد وفاة عمه . وحتى الآن هو الشيخ الاكبر في هذه - الطريقة في غرب افريقيا .

واضافة إلى ذلك فالشيخ هو أول من أسس المدرسة الإسلامية الحديثة حيث يدرس مبادئ الدروس الإسلامية واللغة العربية مع قراءة القرآن . وقبل ذلك لا يوجد في مدينة كنو إلا الكتاتيب ومعاهد العلم . فالمدرسة الحديثة التي انشأها الشيخ كانت في منزله . وقد اشتهرت هذه المدرسة حتى كان يأتيها الطلبة من خارج نيجيريا لطلب العلم .

فالشيخ ناصر كبري لا يعلم الطلبة فقط بل يدرّب الدعاة الذين يجوبون البلاد شرقاً وغرباً وهم يدعون الناس إلى سبيل الرشاد .

واضافة الى ذلك فالشيخ لا يسكن في منزله لتدريس الناس فحسب بل كان مدير المدرسة الإسلامية الحكومية في شاوشي في كنو حيث كان يدرّب القضاة . ومن ثمرة جهده رفعت الحكومة مرتبة تلك المدرسة الى المدرسة الثانوية والشيخ هو مديرها الاول .

الشيخ محمد الناصر واعظ فصيح . في كل شهر رمضان يقيم مجلس الوعظ في منزل امير كنو حيث يفسر القرآن الكريم باللغة المحلية (الهوسية) . وقد كان يفعل ذلك منذ أربعين سنة مضت .

للشيخ مؤلفات كثيرة حتى هو بنفسه لا يدري عددها . ومن أشهر مؤلفاته :

1 - ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الهوساوية .

2 - اتحاف المخلاق بحقيقة الطريقة القادرية .

3 - المرأة في الحجاب .

وقد زار الشيخ المدن الإسلامية مثل العراق ومصر والحرمين ونحوها .

وقد اشتهر من تلاميذه رجال ونساء . منهم الشيخ أبو بكر محمود جومي ،
رئيس قضاة شمال نيجيريا سابقاً . وأميركة كنو الحاج ادو بايرو ، وبروفير شيخو
أحمد سعيد غلادنت سفير نيجيريا في المملكة العربية السعودية حالياً .

الشيخ على قيد الحياة ونسأل الله أن يطيل عمره .

7 - الدكتور جنيد بن محمد البخاري :

هو جنيد بن محمد البخاري بن أحمد بن غداد بن ليم . ولد في مدينة صكتو
سنة 1225 هجرية⁽¹⁸⁾ الموافق سنة 1906 ميلادية .

والده الشيخ محمد البخاري بن أحمد بن غداد بن ليم ، وكان عالماً كبيراً
ومصلحاً شهيراً . جده الأول غداد بن ليم هو الوزير الأول للشيخ عثمان بن فودي
الذي أسس الخلافة الصكتية .

بدأ تعليمه بقراءة القرآن الكريم عند الشيخ عبد القادر بن أبي بكر قرأ عنده
كتاب أصول الدين تأليف الشيخ عثمان بن فودي ، ومنظومة يحيى القرطبي في
الفقه وكتاب الأخضري وكتاب العشماوي وقصائد العشرينيات⁽¹⁸⁾ .

انتقل بعد ذلك إلى المعلم يحيى بن الخليل حيث اتم قصائد العشرينيات
ومقامات الحريري وتخمين قصائد العشرينيات والرسالة لأبي زيد القيرواني وملحة
الاعراب للحريري وغيرها من الكتب الدينية واللغة .

(18) سليمان عبد الله ناهوشي : تحقيق الرحلة إلى الأغلس لوزير جنيد ، بحث مقدم لتكلمة دراسة
الليسانس في جامعة صكتو سنة 1982 م ص 8 .

ومن شيوخه الذين أخذ منهم علم اللغة، الأستاذ يحيى النووي والشيخ أبي بكر بوي والشيخ الفانوح بن ماسني .

وقد اشتهر الدكتور في العلم والتقوى . وكان المرجع الرئيسي فيما يتعلق بتاريخ الخلافة الصكوتية⁽¹⁹⁾ التي أسسها المجدد الشيخ عثمان بن فودي في القرن التاسع عشر ميلادية .

وقد كان الدكتور مدرساً في اوائل عمره، بينما كان يدرس في داره عَيْتُهُ الادارة الاهلية مدرساً بالمدرسة الوسطى ثم بمدرسة البنات ليعلم علوم الدين واللغة العربية في سنة 1939 ميلادية . وبعد فترة عين مدرساً بمدرسة العلوم الشرعية بصكتو وقضى فيها أربع سنوات .

وفي سنة 1946 عين مستشاراً في أمور الشريعة الإسلامية في مجلس أمير المؤمنين بصكتو . وفي سنة 1948 ميلادية عين وزيراً لأمير المؤمنين بصكتو بعد وفاة أخيه عباس⁽²⁰⁾ . ولا يزال على هذا المنصب إلى اليوم .

وقد كان الدكتور في كثير من اللجان الحكومية والمجالس الدينية . فكان أول رئيس لدار الوثائق في صكتو . وكان عضواً في مجلس الشورى في كدونا . - واللجنة العلمية العالية في نيجيريا، ومجلس العلماء، ومجلس القضاء العالي في شمال نيجيريا . وهو الرئيس الأول لمنظمة جماعة نصر الإسلام بنيجيريا⁽²¹⁾ .

وقد زار السودان والحجاز وغينيا وسنغال والمغرب الأقصى وليبيا والعراق ومصر والقدس ونيجر . ووصف رحلاته إلى هذه الأوطان في بعض مؤلفاته⁽²²⁾ .

لقد منحته معظم البلاد التي زارها قلائد ذهبية تقديراً لجهوده في نشر الثقافة العربية الإسلامية . ومن البلاد التي منحته قلائد ذهبية سنغال والمغرب الأقصى

(19) مري لاست: الخلافة الصكوتية، مطبعة جامعة، لندن، سنة 1967 م .

(20) انظر تحقيق رحلة اغلس ص 10 .

(21) المصدر السابق .

(22) المصدر السابق .

وليبييا⁽²³⁾. ومنحته جامعة أحمد بللوزاريا بنيجيريا درجة الدكتوراه الفخرية في فن الأدب والثقافة.

الدكتور يتقن ثلاث لغات (العربية، والهوساوية، والفلاتية) وله تآليف في كل واحد منها:

ومن أشهر مؤلفاته ما يلي:

- 1 - تسلية القلوب عما أصابها من الكروب.
- 2 - مرثع الأذهان على لغة الفلان.
- 3 - قلائد العقيان في ذكر أمور الشيخ عثمان.
- 4 - افادة الطالبين ببعض قصائد أمير المؤمنين محمد بللو.
- 5 - الباكورة الجنية على اللغة الفلاتية.
- 6 - تأنيس الاحباء بذكر امراء غندوماوي الاصفياء.
- 7 - نيل المرام بترجمة أمير المؤمنين محمد بللو الهمام.
- 8 - التحفة السنية بذكر بلدة صكتو البهية.
- 9 - نيل الأمل بذكر بلدة دغل.

للدكتور أبناء وبنات نجباء. منهم الدكتور سمبو والى جنيد (رئيس قسم اللغة العربية بجامعة عثمان دان فودي بصكتو) والشيخ عثمان جنيد المفتش في وزارة التربية في ولاية صكتو. والدكتور محمد بن جنيد المحاضر - بقسم التربية بجامعة عثمان دان فودي بصكتو.

للدكتور مكتبة خاصة فيها كتب كثيرة في فنون شتى وهو يساعد الباحثين في بحوثهم ويزودهم بالمعلومات والمصادر حول خلافة صكتو. وقد كتب الباحثون ما ينيف على عشرة بحوث تحت اشراف الدكتور الوزير جنيد لتكملة دراسة اللسانس والماجستير والدكتوراه.

(23) المصدر السابق ص 11.



دراسة لكتاب

«الإسلام ومستقبل الحضارة»

للدكتور صبحي الصالح



بقلم الأستاذ

محمد عبد السلام الجفاري

مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية



يعتبر الدكتور صبحي الصالح من خيرة الكتاب الإسلاميين المعاصرين الذين يتميزون بالثقافة الواسعة، والعقلية المتفتحة ذات الآفاق الرحبة، مما يمكنه من أن نصفه بأنه كان (عمامة متحضرة)، قدم إلى المكتبة الإسلامية العديد من البحوث والدراسات والكتب القيمة، نذكر منها:

- 1 - مباحث في علوم القرآن.
- 2 - علوم الحديث ومصطلحه.
- 3 - دراسات في فقه اللغة.
- 4 - النظم الإسلامية.
- 5 - معالم الشريعة الإسلامية.
- 6 - الإسلام والمجتمع المعاصر.
- 7 - الإسلام ومستقبل الحضارة.

ولد الدكتور صبحي الصالح في طرابلس (لبنان) في عام 1926 م، وحصل

على عالمية الأزهر الشريف من كلية أصول الدين في عام 1949 م، وعلى دكتوراه الدولة في الآداب من جامعة السوربون (باريس)، في عام 1954 م، وكان عضواً في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، والمجمع العلمي العراقي ببغداد، وأكاديمية المملكة المغربية بالرباط، ولجنة الإشراف العليا على الموسوعة العربية الكبرى بدمشق.

نشرت دار الشورى ببغداد كتاب (الإسلام ومستقبل الحضارة) للدكتور صبحي الصالح، وظهرت طبعته الأولى في عام 1982 م في (442) صفحة تضم اثنين وعشرين فصلاً بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة.

أراد الدكتور صبحي الصالح في كتابه هذا مع بداية القرن الخامس عشر الهجري، وقبل نهاية القرن العشرين الميلادي (أن يتساءل عن مصير الحضارة القائمة، وعما إذا كانت تمر بأزمة خانقة أم أنها تتجه بثبات نحو مزيد من عمارة الكون، وتنمية الحياة وإسعاد الإنسان في عصر العلم والتسارع التكنولوجي) (ص 27).

ويأتي هذا التساؤل من حرصه على استمرار الحضارة، والرغبة في إنقاذها من انحراف الإنسان المعاصر بجوهرها الأصيل. وهذا التساؤل يدعو إلى استخلاص آراء العلماء المسلمين فيما انتهت إليه حضارة العصر من إيجابيات وسلبيات ومن الواضح أن الدكتور صبحي يولي اهتمامه بالمستقبل أكثر من التفاتة إلى الماضي فينتقل إلى الأمام ويتساءل: إلى أين نسير؟ وكيف يكون المصير؟

ويلاحظ منذ البداية أن هناك تحديات كثيرة في هذا المجتمع العصري، (للإنسان من حيث هو إنسان، وللإنسان من حيث هو مفكر، وللمفكر من حيث هو مؤمن أو ملحد) (ص 7). أي أن التحديات تواجه كل إنسان.

ومن هنا كان منطلق الباحث وهو يسلط الضوء على المجابهة التي تدور بين الإنسان المفكر المسلم الذي (يجمع في شخصه صفاء الاعتقاد وسلامة التفكير) وبين التحديات المعاصرة التي تواجهه.

ويرى أنه من اللازم أن يبدأ المفكر المسلم في مجابهة نقدية لأسس الحضارات، وأن يناقش قضية التسلسل الحضاري، حتى يدرك الأسس التي قامت
195 _____ دراسة لكتاب «الإسلام ومستقبل الحضارة»

عليها الحضارة الغربية المعاصرة. وبهذه المجابهة النقدية يستطيع أن يضع خطأً فاصلاً بين جوهر الفكر الإسلامي وبين ما أدخلته الحضارة المعاصرة من تشويه لذلك الجوهر.

ومن هنا يبدأ المفكر المسلم في تجميع المعلومات التي عرفها من دراساته المختلفة من علوم الإنسان ليؤكد من خلالها أن حضارة أي شعب من الشعوب هي عبارة عن المنظومة الفكرية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية التي تحكم ماضيه وحاضره (ص 8)، ويتيقن من أن البناء الحضاري لا يتم من فراغ، ومن هنا يدرك المفكر المسلم أنه في حاجة إلى القيام بتحليل العناصر المؤلفة للحضارة وردّها إلى الأصول التي كانت عليها قبل التعقيد والتركيب (ص 8). إلا أنه سيقع في اختيار صعب (بين إيجابيات النموذج الحضاري الجديد وسلبيات واقعنا المتخلف المريض)، وسيكتشف أن أعنف تحديات العالم الغربي لنا يكمن في التسارع التكنولوجي المذهل الذي تمثل في مضاعفة الانتاج والرغبة في إيجاد الأسواق الكفيلة بتصريف هذا الانتاج الزائد، مما نشأت عنه صراعات كبيرة وتناقضات حادة، تجعل المفكر المسلم يعيش في حيرة إذ (يخيل إليه أنه واقع بين فكي سبع ضار جوعوه منذ أيام...) (ص 9).

ولكن الإنسان المسلم لا يمكن له أن ييأس وهو يتلو قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ، إِنَّهُ لَا يُيَاسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة يوسف، الآية: 87]. إن المفكر المسلم الذي يمثل النموذج الإسلامي يدرك مسؤوليته ودوره في مواصلة الجهاد بدون يأس أو كلل، من أجل انتصار القيم العليا التي جاء بها الإسلام، الداعية إلى عمارة الكون، وإسعاد الإنسان وترقية الحياة، ولا يقف عند التقليد للإنجاز التكنولوجي الغربي، ولكنه يدعو إلى المشاركة والتخلص من عقدة الشعور بالنقص وغربة الروح، ومحاصرة النموذج الغربي وماديته وأيديولوجية النموذج الشرقي الشيوعي، ولا شك أن المفكر المسلم قادر على استلهام الموقف الصحيح الأصيل من تاريخ الصراع المرير بين المسلمين والتتار والصليبيين، ويحاول أن يحدد للمسلمين موقفاً سليماً ينبغي التزامه، للمحافظة على الشخصية الإسلامية، يبدأ من رفضه للمركزية الأوروبية وتبعيته لها، مما أدى به إلى

(التغريب) والقابلية للاستعمار وإدراكه بأن محاولة التوفيق بين النموذج الإسلامي وإيجابيات النموذج الغربي تطبع هذه المحاولة بطابع التلقيق، كما يرى أنه من اللازم أن يعود إلى جوهر الأصالة، ليكون العالم الإسلامي قادراً على استيعاب المنظومة الحضارية الإسلامية التي تزداد إشعاعاً وتألقاً كلما تكاثرت حركات الإصلاح . (ص 12) .

ولفت الباحث نظرنا هنا إلى عدم الاهتمام بالمعارك الجانية أو الهامشيات، والتركيز على القضايا التي تمس الجوهر، ليكون تحديه إيجابياً، وانتصاره مؤكداً بإذن الله ولا شك أن مواجهة المفكر المسلم لهذه التحديات المعاصرة بروح إيجابية لا تجعل منه إنساناً يدافع عن شخصه ولكنه (يوشك أن يجعل من نموذجهِ الفكري أمانة حقيقية على وعي إسلامي) عميق بدأ في السنوات الأخيرة يستوعب كل مجالات الحياة (ص 14) .

في الفصل الأول يتحدث الدكتور صبحي الصالح عن مفهوم الحضارة وضرورة تحديده بصورة دقيقة، مبتدئاً بالشرح اللغوي، ثم رأي المؤرخ الكبير ابن خلدون (ت 1406 م) الذي يعرف الحضارة بأنها (غاية العمران، ونهاية لعمره، ومؤدية لفساده) وهي لا تزيد على التفتن في الترف، واستجادة أحواله، والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه) .

والمؤلف لا يوافق ابن خلدون على فكرته هذه ويرى أن في ذلك تصغيراً لحجم الحضارة، لأنه لم يهتم إلا بجانب واحد من الجوانب السلبية التي تتعلق بالترف، ويحسبه هنا قد خلط بين جوهر الحضارة وبعض أغراضها، إذ لا يعتبر التفتن في ألوان الترف والتنعيم سبباً يحتم فساد العمران ونهاية عمره. ومن هنا يدعو الباحث إلى ضرورة تحديد مفهوم (الحضارة) بصورة أكثر دقة وتمييزاً، ويرى أن لفظ (الحضارة) بمفهومه الاصطلاحي العربي الحديث أشمل من ألفاظ المدنية والتعمير والعمران، إذ أن (كل مدنية حضارة، وكل عمران حضارة، وكل تعمير حضارة، ولكن الحضارة ليست شيئاً واحداً فقط من تلك الأشياء المتداخلة المتشابهة) (ص 19) .

لقد تنوعت المدارس الاجتماعية و(الأثنولوجية) بين فرنسية والمانية، وأنكلوسكسونية. وكان لكل مدرسة من هذه المدارس تعريف خاص للحضارة، مما زاد الأمر لبساً وغموضاً عند المحاولة لتحديد معنى الحضارة، والمدينة والثقافة. ويستخلص المؤلف بعد عرضه لوجهات النظر المختلفة - أن الحضارة (تراث أمة تراكم في الماضي، ويتجدد باطراد ويزيد التابع الحضاري نماء على نماء...) (ص 20) ويدرك أن المدنية (مرتبة من مراتب الحضارة وصورة من صورها) (ص 21) ويفصل القول مع (ماكيفر MACIVER) في كتابه الدولة العصرية في التمييز بين المدنية والحضارة ويؤكد معه (أن المدنية تتمثل في السياسة والاقتصاد والتكنولوجيا) على حين تتمثل الحضارة في الفنون والآداب والديانات، والأخلاق، وأن المدنية هي ما نستعمل، أما الحضارة فهي ما نحن (ص 21) كما يقرر مع توماس مان، وراتناو، وكيسرلنج من العلماء الألمان (أن الحضارة هي الروح العميقة للمجتمع، وأن المدنية هي الآلية الصماء) (ص 21).

يمكن أن نصف عصرنا اليوم بأنه عصر العلم و(التكنولوجيا) ولكن هذا يدعونا إلى التساؤل عما إذا كان للقيم الروحية مكان في هذا العالم بعد أن أوشكت الزعة المادية على السيطرة؟ يجيب المؤلف بأن ظاهرة النسبية في كل القيم بارزة بعد التحول الكبير الذي حدث للمجتمع المعاصر، ويستعير من ابن خلدون عبارته الشهيرة التي تشبه تاريخ الحياة الإنسانية بالذاكرة العامة للجنس البشري. كله، ومن هنا نرى (أن الأحوال إذا تبدلت جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد) (ص 25).

ولا شك أن العالم قد تحول تحولاً كبيراً كما تنبأ ابن خلدون، وأصبح كأنه خلق جديد، ومن هنا أصبحت القيم أمراً نسبياً قابلاً للتعليل والتأويل.

يرى الدكتور صبحي الصالح أننا مهما تعمقنا في بطون المعاجم والموسوعات، فلن نجد فيها تعريفاً للعلم بأنه هو (المعلومات) ولا (التكنولوجيا) بأنها الأجهزة والآلات، ولكننا نجد أن (العلم عملية خلق في الأساس) (ص 26) أي أنه قيمة من قيم الحياة، وإذا كان التسارع التكنولوجي الذي يعتبر (أعظم ثمرة

من ثمرات العلم) قد سلب من الإنسان أعظم ميزة تتيح له الاستفادة مما أعطاه، عندما صرفه بعنف وقسوة عن قيمة الروح (ص 27)، فإن المؤلف يلاحظ بأن هناك مبالغة وغلو في تقدير قيمة (العلم) التكنولوجي على حساب الثقافة الإنسانية، وقد وصل الغلو إلى حد لا يطاق من الغرور والتعالي، ولكن الصحيح أنه لا بد للإنسان من عنصرين متكاملين: طبيعته الروحية والآلة التي تفيد الإنسان وتيسر رفاهيته). ولكي تسير الحياة بصورة إيجابية عادلة يجب أن يتم التناسق والتوازن بين هذين العنصرين.

إن الإسلام يؤكد قيمة العلم والعلماء، وهو لا يحصره في نوع معين كالتفقه في أحكام الدين بل وأن العلم المطلوب هو (قواعد المنهج الموصلة نظرياً وعملياً، تأملياً وتجريبياً إلى الكشف الدقيق العميق، عن أطوار الإنسان، وأوضاع المادة، ونواميس الوجود) (ص 30) والإسلام يرفض أن يكون التقدم العلمي والتكنولوجي على حساب القيم لأنه لا يريد للإنسان أن يكون ممزق الوجدان، مشتت النوازع، مع إعطاء الأولوية للقيم (التي لولاها لما كان العلم، ولا الحضارة، ولا كان في الحياة شيء من الإبداع) (ص 44).

لقد انطلقت القيم الإسلامية من معاني التعاون والتكافل، ومن مفاهيم التقوى والإخلاص، لأن الإسلام يهدف - كما تهدف بقية الأديان السماوية الأخرى - إلى تثبيت وترسيخ معاني الإيمان والأخلاق في النفوس، وقد وصف الرسول الكريم محمد ﷺ رسالته بأنها جاءت (لإقامة مكارم الأخلاق، وتتميز القيم الإسلامية بالواقعية والإيجابية التي توفق بين الفرد والجماعة، والعلم والعمل، والعدل والسلام، وبين استعداد الفرد النفسي لطاعة الله، واستعداده الاجتماعي لخدمة الناس...) (ص 47) والإنسان - في التصور الإسلامي - هو خليفة الله في أرضه، خلقه لعمارة الكون وترقية الحياة، ومن هنا كرمه الله وفضله على كثير من خلقه تفضيلاً... وهو الكائن الممتاز ذو العقل والنفس والروح، والاستعداد للسمو والانحدار، والهدى والضلال قال تعالى: ﴿ألم نجعل له عينين، ولساناً وشفقتين، وهديناه النجدين، فلا اقتحم العقبة﴾ [سورة البلد، الآية: 8 - 11] فهلا اقتحم بواقعية

وإيجابية في هذا الوجود كل العقاب، ودلّل كل الصعاب، وارتفع بالعلم والإيمان إلى أعلى مكاناً! (ص 47).

حدد الإسلام العلاقة بين الإنسان وربّه على أساس التعامل مع إله موجود، حي قيوم، عليم خبير، فعّال لما يريد، أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، وخلق كل شيء فقدره تقديراً، ويعني ذلك أن العلاقة بين الإنسان وربّه هي علاقة واقعية إيجابية، تدعو إلى التأمل والتفكير والبحث عن العلم واستخدام الطاقة الفكرية، وطرح التقليد مشبهاً الذين عطلوا هذه الطاقات بالأنعام بل هم أضل.

وقد تعرضت القيم والمثل إلى هزات عنيفة في هذا العصر الذي يتسم بالتسابق التكنولوجي الذي حقق تواصل الأبعاد، وتقريب المسافات، ولكن الضمير الإنساني المتدين لا يخشى من هذا التواصل، ولكنه يخشى من ابتعاد الإنسان عن القيم الأخلاقية - غياب روح الأصالة، والتشكيك في قيمة المعارف الإنسانية، والاعتزاز بالتكنولوجيا وما حققته من انجازات مذهلة، وقد تنبه كثير من العلماء أمثال سوريل Sorel وأرون Aron وفريد مان Fried man وباستيد Bastide وغيرهم إلى الأزمة الحقيقية التي تواجه الإنسان في هذا العصر، وتنبه شانكس Shanks إلى المخاطر التي تواجه الإنسان المعاصر، مصوراً في كتابه (المبتدعون) The movators كراهية الإنسان للتغيير (مؤكداً أن كل ضمير إنساني متديناً كان أو غير متدين يقاوم التغيير ويأباه ويرهب المستقبل ويخشاه) (ص 54) وقد توقع أن يكون العصر التالي عصر الفراغ... (وما الفراغ إلا تيه ولا التيه إلا الضياع ولا الضياع إلا ركाम، ولا الركام إلا حياة في الظلام). (ص 54).

كما صور (ماركوز) Herbert Marcusa في كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد) مخاطر تواصل الأبعاد وتقريب المسافات. لأن ذلك يجعل حياة الإنسان خاوية. وقد أصبح المجتمع الغربي المعاصر مجتمعاً يعيش في خوف دائم. إذ يخاف التاجر من تسرب المعلومات ويخاف العامل من شبح البطالة، ويخاف الموظف من شبح الفصل من الوظيفة، ويخاف الصحفي من كساد جريدته أو كتبه، ويخاف الطالب من ضعف ذاكرته. كما يخاف المريض من ارتكاب الأخطاء الجسيمة التي

قد تُفضي به إلى الموت، أي أن الجميع يخافون من تواصل الأبعاد، لأنه هذا التواصل يضعف من صلة الإنسان بنفسه، وارتباطه بأخيه، خاصة بعد أن أهمل الإنسان تربية ضميره، وتزكية وجدانه، وابتعد عن القيم فأصبح وحشاً كاسراً يبحث عن الفريسة، ويتعامل مع الناس وفقاً لقانون الغاب.

إن ظاهرة العنف عرفت قديماً عند البدائيين، ولكنها تصاعدت وأصبحت أشد وأقسى في المجتمعات المعاصرة ولعل ذلك يرجع إلى (رفض الواقع، والخوف من المستقبل) (65).

إن النظرة التحليلية لظاهرة العنف من زاوية (سوسيولوجية المعرفة) تؤكد لنا أن جوهر العنف واحد في القديم والحديث، إلا أن ظاهرة العنف أصبحت السمة التي تطبع عصرنا، وإن كانت تعتبر في جوهرها نسبية (لأنها قضية إنسانية).

وهنا يحدد الدكتور صبحي الصالح أنواع العنف ويقسمها إلى ثلاثة أقسام أساسية هي : -

(أ) النزوع الإجرامي المشترك بين القديم والحديث.

(ب) العنف الآلي (الميكانيكي) اللاشعبي.

(ج) العنف الثوري (الأيديولوجي).

وقد أرجع آرنولد توينبي Arnold Toynbee كل مظاهر العنف إلى ما في تنظيم المجتمع العصري من تغطية ورقابة وطبيعة لا شخصية تناقض جوهر الطبيعة الإنسانية القائمة أساساً على الأصالة الذاتية، والمبادرة الفردية، والقيمة الشخصية (ص 68).

لقد بدأ الإنسان يشعر بفقدان إنسانيته وسط الحروب وألوان العنف المختلف كما حدث في فيتنام وغيرها من بلاد العالم لأن المجتمعات المعاصرة أصبحت تواجه عنفاً رهيباً يقتل الأطفال، ودفع المراهقين والشباب للانتهيار العصبي والأمراض النفسية والعقلية، فلجأوا إلى المخدرات والعقاقير الأخرى، بعد أن صرفهم التسارع التكنولوجي عن قيم الروح، وسلب منهم راحة البال، وملأ

حياتهم بالصخب والضجيج، كما أصبح المجتمع المعاصر مجتمعاً عنيفاً قاسياً يقدم للإنسان الخدمات بيد، ويوجه إليه اللكمات باليد الأخرى، ووسط هدير المصانع، وصخب السيارات، وأزيز الطائرات، والأصوات المرتفعة ذات الرنين العالي، وموسيقى الجاز والتويست الصاخبة، غابت نعمة السكون وأصبح العالم مجنوناً.

إن المهم أن لا تتسم إرادة التغيير في الإنسان بسمة استعمال العنف، ابتغاء الحلول الجذرية (ما دام الإنسان قادراً على استعمال ملكة أخرى هي ملكة الذكاء يوجه بها كل طاقاته وقواه) (ص 70).

ويرجو الباحث من كل إنسان أن يحدد مسؤولياته، أمام خالقه، وأمام ضميره، وأما التاريخ (ص 70) ولو فعل الناس ذلك، لاختفت ظاهرة العنف أو قلّت حدتها، ولعاش الناس في مجتمعات هادئة ليس للصخب والعنف مكان فيها، بل تكون مهاداً للتقدم العلمي الإيجابي، والنشاط الروحي والأخلاقي الفعال، والنشاط الاقتصادي الهادف لمنفعة الجميع، المحقق لعمارة الكون وتقدم الإنسان وترقية الحياة.

يوقظ القرآن الكريم مشاعر الناس بآياته الخالدة التي تذكرهم دائماً بعظمة الله وقدرته إلا أنهم ينسون هذه الآيات لأنها تتكرر كل يوم، ومن ذلك آية الليل والنهار اللذين كان يسميها العرب (الجديدين) لأنهما يتجددان كل يوم، كما أن جدتهما المتكررة لا تبلى، ولكن الناس بحكم الإلف والعادة، ينسون هذه الآية العظيمة وما فيها من حقائق وأسرار، كما ينسون العديد من الآيات الأخرى - وآيات الله لا تعد ولا تحصى - كآية التزاوج بين الخلايا الذكرية والخلايا الأنثوية وآية النوم واليقظة، وآية الشمس والقمر والنجوم، ونشاط النحل في صنع العسل، ونشاط الساعة الداخلية الحية الكامنة في كل كائن حي.

إن الإسلام يريد من كل إنسان أن يدرك قيمة الزمن لأنه يريد من الناس أن يستمروا في تجديد أنفسهم وتزكيتها (ويتذكروا التفكير والتعقل) ليكون الغد أفضل، والحياة أكثر رقياً وسمواً، متخذين من قوله الكريم: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله

ولتتظر نفس ما قدّمت لغد، واتقوا الله، إن الله خبير بما تعملون ﴿سورة الحشر، الآية: 18﴾ شعاراً لهم في هذه الحياة. إن القرآن الكريم دعوة إلى الحياة والاحياء، وإلى ما ينسق بين (أطوار المادة وأشواق الروح. . . وإلى إدراك العلاقة الوثيقة بين الإحساس المادي والإحساس الديني، واكتشاف العلاقة الواقعية بين القوانين الداخلية لعملية الإنجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي. . .) (ص82).

ولو قرأنا تراثنا العظيم لأدركنا علاقة التاريخ بعلم الاجتماع الذي كان السلف يسمونه (علم العمران والإنسان) (ولأدركنا أن الوعي التاريخي السليم عملية تطهير لأمّتنا) (ص82) ولأدركنا مع ابن خلدون - أن تاريخ الحياة الإنسانية أشبه شيء بذاكرة عامة للنوع الإنساني الذي كرمه الله وفضله على كثير من خلقه، (ولأدركنا أن الأحوال إذا تبدلت جملة، فكانما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد).

ولا شك أن أحوال البشر قد تغيرت كثيراً في المجتمعات المعاصرة، وبالتالي تبدل الخلق كثيراً، وأصبح العالم بأسره، كما تنبأ ابن خلدون، كأنه خلق جديد، وأصبحت قيمة الحياة الإنسانية أمراً نسبياً، وأصبحت حياة الإنسان لا قيمة لها، إذ نرى هنراً (لقيمة الإنسان، وقيمة الشخص، وقيمة الحياة، في نماذج من الضحايا الأبرياء) (ص85) من أطفال ومراهقين وشباب وكهول وشيوخ وعجزة، يتعرضون لألوان شديدة من العنف (إذ يحصدون برصاص الحروب، وقنابل النابالم وصواريخ المتحضرين) (ص85) دون ذنب اقترفوه أو جريمة ارتكبوها، فلم يجدوا اهتماماً من أحد (بل استخف بهم الجميع) : إنها (عقدة الغرور) التي تشرّد عباد الله، وتُزَلّ بهم ألوان العدوان، لأنهم ابتعدوا عن الروابط الأسرية، وأصبحت العلاقات بين أفرادها علاقات آلية ميكانيكية (انتزعت منها إنسانية الإنسان) ولذلك صرخ أندريه جد Andre Gide (أيتها العائلات . . . إني أكرهك) . . .

ولكن الصرخات التي يطلقها المفكرون والمصلحون لم تعد تكفي لانقاذ المستضعفين والمعذبين في الأرض أو (استرداد شعورهم بقيمة حياتهم) كما أن

الوسائل العلمية لاطالة العمر، والتقليل من نسب الوفيات لم تعد كافية، ومن هنا لم يبق (إلا الإقرار بأن المسألة . . . ترتد إلى استعادة الإنسان قيمته الحقيقية التي يحرص عليها نظام الإسلام) (ص 86) الذي يعلن رعايته لقيمة الحياة، وكفل حق التكريم للإنسان باعتباره خليفة الله في الأرض.

يدعو الإسلام إلى المساواة بين الناس، وتعمل الشريعة الإسلامية على (الحد من آثار التفاوت الاجتماعي) فحاربت كثر الأموال، إذ أنها ليست غاية لذاتها، ولكنها وسيلة لضمان العيش الكريم، ومنعت الاحتكار، وأوجبت العمل على كل فرد قادر ومن هنا (حرم الإسلام كل مال يكسبه الإنسان بلا جهد ولا معاناة) وقد أحل الله البيع وحرم الربا، كما حرم الميسر والقمار، وحذر من التبذير، ودعا إلى الاعتدال لأنه فضيلة والفضيلة وسط بين رذيلتين.

والإسلام بهذه الوسائل يهدف إلى تأمين حاجات الفقراء (تحقيقاً للعدالة الاجتماعية بين مختلف الطبقات) (97).

يناقش الدكتور صبحي الصالح (عقود التأمين بين التشريع والتوجيه) معتمداً بصورة خاصة على كتاب الدكتور مصطفى الزرقا حول عقود التأمين لما تضمنه من تحليل جيد ونتائج مهمة من وجهة نظره.

وكنتم أتمنى - كقارىء - لو تأنى قليلاً في هذا الفصل، لأن موضوع التأمين ما زال يحتاج إلى المزيد من الدراسات والبحوث من قبل العلماء المتخصصين، حتى تكون أحكامنا صائبة مستقاة من روح الشريعة الإسلامية ومبادئها ومقاصدها.

يلاحظ الدكتور صبحي الصالح بأن مجتمعنا المعاصر يتسم بغربة الروح، إذ جنح الناس (في مفهوم الاغتراب إلى السلب بدلاً من الإيجاب) (ص 141) (ولم تكن هذه الغربة محصورة في نطاق الدين والمعايير والمثل والأخلاق) فقط بل انتقل مفهوم الاغتراب من مضمونه الفلسفي إلى المفهوم الواقعي، وارتبطت غربة الروح بهجرة العقول الواعية، وغياب الأصالة والإبداع والقيم الإيجابية بشكل واضح. وغربة الروح أو الاغتراب عن الذات يعتبر ظاهرة قديمة جداً. وقد أشار إليها القرآن الكريم في سورة الصافات على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿وقال إني

ذاهب إلى ربي سيهدين ﴿ الآية: 99 ﴾، كما عرفت هذه الظاهرة في الفكر اليوناني، وقد وصفها هوميروس في بعض قصائده، كما انتقد مفهوم الأفراد والجماعات، وعرض لهذه الظاهرة في كثير من النصوص الإسلامية التي يأتي في مقدمتها الحديث المشهور الذي رواه مسلم في صحيحه: بدأ الإسلام غريباً. وسيعود غريباً كما بدأ غريباً، فطوى للمغرباء.

ويلاحظ هنا أن الغريباء هم الذين يتصفون بالصلاح عند فساد الناس، ويتميزون عن أهل زمانهم بأصالة الفكر وعمق الوعي واطمئنان الروح، وقد عرّف الهروي الأنصاري الاغتراب في كتابه (منازل السائر) تعريفاً إيجابياً حين قال (إن الاغتراب أمرٌ يشار به إلى الانفراد على الكفاء) (ص 146).

ولا شك أن تعريف الاغتراب في الإسلام لا يعني الانسلاخ عن الذات، أو التحلل من القيم والمعايير، أو سوداوية المزاج أو التشاؤم والكآبة والضجر والانسحاب من عالم الواقع إلى غير ذلك من المصطلحات والعبارات (الوجودية) بل أن الزهد في الإسلام هو (زهد القادرين لا زهد العاجزين) وعندما قال الرسول ﷺ لعبد الله بن عمر رضي الله عنهما: كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل، فهم ابن عمر هذه الوصية النبوية فهماً جيداً، وعمل على تطبيقها فقال: إذا أمسيت فلا تنتظر الصباح وإذا أصبحت فلا تنتظر المساء وخذ من صحتك لمرضك، ومن حياتك لموتك. .) وقد استلهم هذا المعنى من الحديث النبوي المشهور: (اغتنم خمساً قبل خمس) ولم يكن الرسول ﷺ يهون من قيمة الحياة وإنما كان يثير فينا دوافع الحركة والبناء والتعمير) (ص 147).

إن دعوة الإسلام ليست دعوة إلى الضياع في دنيا الفراغ ولكنها دعوة إلى الحياة والأحياء قال تعالى في سورة الأنفال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ، وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَهُ تَحْشَرُونَ﴾ (الآية: 24).

ولم يحس الغريباء من العلماء والزهاد والمجاهدين السابقين بالضالة والصغر في ظل النظام الإسلامي، لأنه نظام يقوم على العدل والخير ولذلك لم يتحولوا إلى دراسة لكتاب الإسلام ومستقبل الحضارة.

مجتمعات صغيرة منعزلة، ولم يفهموا معنى الغربة بأنها انعزال وابتعاد عن الحياة، ولكنهم فهموا الاغتراب بمعنى التفرد والتميز وأن لا يعطوا ذواتهم لأحد غير بارئهم ومن غير أن يضطروا إلى بيعها لأحد غير خالقهم الذي اشتراها منهم (ص 147) قال تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾ [سورة التوبة، الآية: 111].

ومن هنا ندرك أن المغترب في المنظور الإسلامي - يغترب عن دنيا الظلم والجور، والكذب والزيف والنفاق، لكنه لا يغترب عن نفسه ولا عن الله (ص 150).

ويناقش الدكتور صبحي الصالح قضية المرأة باعتبارها بتتأ كانت أو أمماً، أو زوجة، وهي في منطق القرآن الكريم إنسان وهي أنثى في مصطلح الحياة، إذ لا نكران لأنوثتها حين تُقَابَل بالذكورة كما تُقَابَل المرأة بالمرء وتُقَابَل العمة بالعم والخالة بالخال والشقيقة بالشقيق ولكن هذا التقابل الاصطلاحي لا يلبث أن يختفي وراء المعاني الإنسانية التي أبرزها القرآن الكريم التي توحد بين الجنسين في النشأة والمصير لأنهما خلقا من نفس واحدة.

وتناول قضية تنظيم النسل بين التحديد والإخصاب، وعرض العديد من الأحاديث النبوية والوقائع التاريخية، وآراء الصحابة، وأقوال العلماء والفقهاء في هذه القضية، مؤكداً بأن الإسلام وجه بصراحة قضية تحديد النسل، ولم يكن ذلك تحت ضغط الظروف الاقتصادية أو الاجتماعية ولكنه عالج هذه القضية في حياة النبي ﷺ نفسه، ولم يغفل أي جانب من جوانب الحياة إلا أنه (رد الأمر كله لله) ولم يَرْضَ للمؤمنين أن ينقص شيء من توكلهم على الله (ص 192) كما عالج الفقهاء هذه القضية بروح علمية ونظرة واقعية، مستنتجاً بأن الشريعة الإسلامية تحرص على الجمع بين كرامة الإنسان ومصلحته.

وينتقل الدكتور صبحي الصالح إلى مناقشة قضية الحرية والحريات وطابعها الحضاري في الإسلام، منطلقاً من الربط بين مفهوم الحرية ومفهوم المسؤولية، أو مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والباحث لا يرى ضرورة لفصم عرى

الحرية عن المناخ الديني وربطها بالجانب الاجتماعي كما فعل أصحاب نظرية العقد الاجتماعي أمثال هوبز ولوك وجان جاك روسو، وقد كان الرسول ﷺ (أول من نبه إلى نسبية الحرية عندما صنف في زميرتين نشاط الناس المبكرين لأداء أعمالهم فقال: (كل الناس يغدو، فبائع نفسه، فمعتقها أو موبقها) وتتميز الشريعة الإسلامية بـ (تنسيقها الرائع بين أنواع الحرية، ابتداء من أقدمها وأصلها حتى أشدها تعقيداً وتطوراً...) (ص 202) كما حددت العلاقة بين الفرد وذاته، وبين الفرد والآخرين، وبين الفرد والدولة، وبين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول.

ويلاحظ الباحث هنا أنه بالرغم من السمات المميزة للحرية في النظام الإسلامي نجد - مع الأسف - أن الكثير من الدول العربية والإسلامية لا تطبق مفهوم الحرية في الإسلام كما نجد أن (خصائص الحرية في الإسلام قد امتزجت بكثير من النظريات الأخرى المتعلقة بمفهوم الحرية وخصائصها) (ص 216) كما تخاف من مخاطر التسابق (التكنولوجي) وأزمات التقدم وسرابه أو أوهامه، والإسلام لا يهتم بالمسلمين فقط، ولكنه يهتم أيضاً بغير المسلمين الذين يعيشون في نطاق المجتمع الإسلامي، والنظرية الإسلامية تقوم أساساً على عد البشر جميعاً أمة واحدة (ص 225)، ويعمل على كفالة حقوق الإنسان ورعايته. ويلاحظ الباحث أن المفكر الإسلامي قد عالج الشؤون التي تمس غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤكداً بأن (الإسلام ذو نزعة عالمية) إذ أن الدعوة الإسلامية جاءت إلى الناس كافة دون إكراه في الدين، بل إن الإسلام يحاول إزالة كل صورة من صور الإكراه للناس على اعتناق أي دين (ص 229) لأن هذا الدين - كما قال أحد المفكرين الإسلاميين المعاصرين (إعلان عام لتحرير الإنسان في الأرض من العبودية للعباد - إنه ثورة شاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها)، وبالرجوع إلى المبادئ الإسلامية والأحكام الشرعية التي استنبطها الفقهاء نجد أنها تؤكد بلهجة حاسمة أن (الإسلام انتصر سلاح الفكر والإقناع، ولم يفرض تعاليمه فرضاً على الناس بمنطق الإكراه والإرهاب) (ص 238) يحدد الباحث الأسس المشتركة بين دينين وحضارتين مبيناً أن القرآن الكريم صرح بأن أسس الدين قد وردت في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا، وَالَّذِينَ

هادوا، والنصارى، والصابئين، من آمن بالله واليوم الآخر، وعمل صالحاً، فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴿[سورة البقرة، الآية: 62] ومن هنا تبين أن الأسس المشتركة بين الأديان القائمة على أصل فكرة الوحي :

1 - الإيمان الخالص بالله .

2 - الإيمان باليوم الآخر .

3 - العمل الصالح .

وقد عمل الإسلام على تثبيت وحدة الدين فذكر القرآن الكريم لفظ (الدين) في الكثير من الآيات الكريمة بصفة الأفراد لا الجمع، وحذر المسلمين من التفرق (ودعاهم إلى إقامته على أكمل الوجوه) (ص 242)، ويشير الدكتور صبحي الصالح إلى اللقاءات الخاصة بالحوار الإسلامي المسيحي، ويرى أن أهم شيء في هذا الإطار حتى يكون مجدياً (أن يكون القاسم المشترك الأعظم مشتركاً بصورة دائمة على الإله الواحد) (ص 261)، مع تجنب الخوض في التفاصيل مشيراً إلى أن القرآن الكريم هو أعلى من كافة الآراء المتناقضة، كما أن أصول العقيدة في الإسلام تقوم (على تعريف الناس بربهم الأحد تعريفاً دقيقاً شاملاً لخصائص ذاته، وخصائص صفاته، وأثاره الربانية في جميع مظاهر الكون والعالمين) (ص 264/263).

كما يدعو الباحث إلى ضرورة العودة إلى المصدر الأوحد، مذكراً بأن مزية الإسلام الكبرى تكمن في أنه (لبي الكينونة الإنسانية في جميع منازعها وأشواقها) (ص 279) فأرضى الروح والعقل، الذي جعل له دوراً في تلقي المعارف، من غير أن يجعله مصدر العلم الوحيد (ص 279).

يدعو الدكتور صبحي الصالح إلى ضرورة رصد المحاولات التي تهدف إلى جمع الشمل وتوحيد الكلمة بين المسلمين مقررأ بأن (قطف ثمرات التوحيد لن يستغرق زمناً طويلاً) (ص 316) ويحذر من إثارة الخلافات المذهبية حول بعض القضايا القرعية، مؤمناً بأن الشرع الذي نتعامل معه على اختلاف اجتهاداتنا هو (شرع الله وحده) (ص 317)، معبراً عن ألمه تجاه كثير من الناس الذين (اعتقدوا بأن

208
مجلة كلية الدعوة الإسلامية (العدد الثامن)

الضغوط السياسية هي التي حملت نخبة من علماء الأزهر على إصدار فتواهم (العجيبة) التي سُوِّغوا بها المعاهدة المصرية - الإسرائيلية في معسكر داوود (ص 317)، وقد أكد رفضه لهذه الفتوى في حينه، لأنها (لا تتسجم مع روح الشريعة، ولا تلائم الأصول المقررة فيها ولا تحقق للأمة مصلحتها. .) (ص 317).

ويدعو العلماء والمفكرين والفقهاء والمسلمين جميعاً إلى ضرورة التوحد، والابتعاد عن الفرقة، مرددين مع ابن قيم الجوزية: الشريعة مبنائها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها) (ص 325 - 326).

ومن هذه النتيجة الواعية يكون انطلاقنا نحو (الوحدة بعد الفرقة، ومن الجمود إلى الحركة ومن التقليد إلى الأصالة، ومن الكسل العقلي إلى الانتاج الحضاري، ومن القعود مع الخوالب إلى الموت في سبيل الله، مع قوافل الشهداء) (ص 326) لقد انتهى زمن الخيارات الصعبة، وأصبح طريقنا واضحاً وهو (طريق الوحدة بين جميع مذاهبنا) والمستقبل لهذا الدين (وبشر المؤمنين).

ونحن في حاجة ماسة إلى نماذج حية متحركة من العلماء والدعاة الذين يقودون الأمة نحو آفاق التقدم والنهضة في ضوء المبادئ والقيم الإسلامية. إن حضارة القرن العشرين - بالرغم من إنجازاتها - أخذت في الانحدار والسقوط، وذلك لغياب الروح العلمي. والابتعاد عن الدرب الصحيح، حتى صارت حضارة بلا قلب ولا قيم، وأصبحت تدور في الفراغ لضياح قيمة الإنسان، وقيمة الحضارة إذ عكست (التكنولوجيا) الآية فحركت الجماد وحركت الآلة وأحلتها محل الإنسان (ص 357) وتمركزت حول الغريزة لدى جنس واحد من بين سائر الأجناس (فانهزمت العواطف، وانتصرت الغرائز. . . ونبأت من بين أصابع الإنسان مخالب الوحش الذي فيه!!) (ص 358) وأفسد الثالوث المؤلف من تمجيد المتحرك، وتفضيل الغريزة، وتسلط السياسة على الدين مقومات الحضارة، كما أن عزلة الدين أدت إلى غياب الروح العلمي وصح قول القائل: (ما دخلت السياسة شيئاً إلا أفسدته) واندفع الناس في غباء (يستقذرون الطهارة، ويستطهرون القذارة)

(ص 359) ومن هنا ضاعت الحضارة.

وهنا يعرب الدكتور صبحي الصالح عن تفاؤله، إذ أنه يتوقع حلول حضارة جديدة (بدلاً من الحضارة الراحلة) كما يتطلع إلى توهج النور بعد النجم الآفل، ويتنظر حقولاً مثمرة بعد الروضات الذابلية، مؤمناً بأن حضارة الإنسان تومض من جديد. . من الأفق البعيد لأنها حضارة الدين وقيم الروح) (ص 360).

وفي خاتمة الكتاب يتطلع المؤلف في مستهل القرن الخامس عشر الهجري داعياً في مرحلتنا الحاضرة إلى تناسي آراء المؤلفين في (الأحكام السلطانية) كالماوردي والفراء، بشأن وحدة السلطة السياسية (وأن نصطلح الآن مجرد اصطلاح عابر على الأخذ بآراء المفكرين الذين شددوا على أهمية المضمون الاجتماعي للنظام السياسي) (ص 365) كما يدعو إلى مراجعة (رصيدنا الأدبي والثقافي والحضاري) لتعيد بناء مناهجنا التعليمية، ونحدد طريقة العمل في مجامعنا العلمية واللغوية، وأن نرسم سياسة إعلامية مستنيرة في الصحف والمجلات وسائر الوسائل الإعلامية، لنخطط تخطيطاً جيداً للتربية والتعليم والثقافة في القرن الهجري الجديد.

إن هذه الوقفة الجادة التي يدعو إليها الدكتور صبحي الصالح ذات الجوانب والرؤى المتعددة هي التي تعطينا الفرصة لتجديد الثقة، واستئناف النشاط والحركة نحو دورة حضارية جديدة، وتؤكد من جديد أن أمتنا الإسلامية هي خير أمة أخرجت للناس. . ولا شك أن درب الكفاح طويل، ولكن الرجاء في الله كبير، والإيمان بالنصر مؤكد بإذن الله، والمستقبل لهذا الدين دون غيره من النظريات والأيديولوجيات، قال تعالى في كتابه الحكيم ﴿فَأَمَّا الزُّبَيُّدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً، وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ...﴾ [سورة الرعد، الآية: 17]. والعاقبة للمتقين. . .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



المد الغزلي الإسلامي وحوض البحر الأبيض المتوسط



الدكتور محمد إبراهيم حسن
جامعة ناصر - الجماهيرية



يمتد الجناح الغربي للعالم الإسلامي والذي يمثل الوطن العربي جزءاً منه ليطفي مساحة ضخمة في كل من غرب آسيا والشمال الإفريقي محيطاً بمعظم البحر المتوسط في قسميه الكبيرين الشرقي والجنوبي أو بعبارة أخرى يمتد هذا الجناح الغربي حول شرق وجنوب البحر المتوسط بجزره وسهوله وهضابه وسلاسله الجبلية المتشعبة صناعاتاً قوساً هلالياً ضخماً.

إذ يمر خط عرض 37 شمالاً بالأطراف الشمالية للوطن العربي كما يحف خط عرض 2 جنوباً بأطرافه الجنوبية، وبذلك يحتضن الوطن العربي أقاليم مناخية ونباتية متباينة مما أدى إلى التباين الواضح في الإنتاج الزراعي. فحيث يسود مناخ البحر المتوسط بصيفه الدافئ والجاف وشتائه المعتدل الممطر وذلك في فلسطين ولبنان وغرب سوريا وشمال العراق، تظهر في الأودية الجبلية وعلى جوانب التلال وفي السهول الساحلية زراعة الزيتون والكروم وأشجار الفاكهة الأخرى كالشمش

211..... المد العربي وحوض البحر الأبيض المتوسط

والبرقوق والخوخ والسفرجل والكمثرى والتفاح والموالح . كذلك تجود زراعة الحبوب كالقمح والشعير . وكان شجر الأرز يكسو جبال لبنان في الماضي وكانت أخشابها تصدر إلى أنطايا الشرق الأوسط المختلفة ولم يبق من أشجار تلك الغابات إلا القليل ، ولكن عناية الحكومات بغرس وزيادة مساحة الغابات ستعيد إلى هذه الأرجاء سمعتها القديمة . وغير أشجار الأرز توجد أشجار البلوط والصنوبر والسرو وبعض أنواع أخرى .

والى الشرق والجنوب من النطاق السابق يسود المناخ شبه الصحراوي في معظم الأردن وباقي سوريا وغرب العراق . وهنا تظهر المراعي الفقيرة حيث ينمو العشب في موسم المطر الشتوي ويكون مرعى طيباً للحيوانات التي يربها البدو كالأغنام والماعز ، وتستخدم أصوافها في صناعة نوع من السجاد الخشن . وحيث تتوفر مياه الري من الآبار والعيون والنهيرات الصغيرة تظهر زراعة الحبوب والفاكهة والنخيل كما هو الحال في واحة دمشق التي تعتمد على مياه الآبار ونهر بردى وكذلك في الأردن التي تنساب شرقاً نحو سهول العراق .

وتعيش كل من مصر وشبه الجزيرة العربية في ظل مناخ صحراوي بكامل صفاته ، ويلاحظ أن الجزء الشمالي من شبه الجزيرة وكذلك الأطراف الشمالية من مصر تستلم بعض الأمطار في فصل الشتاء على حين أن معظم الأمطار التي تسقط في جنوب بلاد العرب يجيء في نصف السنة الصيفي . وحيث تسقط الأمطار القليلة ينبت العشب الذي يعتمد عليه البدو في تغذية إبلهم وخيولهم وأغنامهم . وماعزهم وماشيتهم . وتركز الزراعة في بطون الأودية لأن موارد الماء الجوفي قريبة للسطح كما هو الحال مثلاً في وادي الرمة الذي ينحدر شرقاً نحو الخليج العربي وفيه يقترب الماء الجوفي من السطح ويتوفر المرعى وتقوم في هذا الوادي مدينتا عنيزة وبريدة وهما من أهم المراكز التجارية في أواسط بلاد العرب . وتعتبر مصر هبة النيل والعراق هبة الرافدين دجلة والفرات ولولا مياههما لكانت كل من مصر وأرض الجزيرة لا تختلف في شيء عن الصحارى المتاخمة .

أما اليمن فتتمتع بمناخ شبه موسمي إذ أدى ارتفاع التضاريس إلى تصادم الرياح الغربية الرطبة فتسقط الأمطار صيفاً . وزاد في قيمة المطر الساقط وجود

212 _____ مجلة كلية الدعوة الإسلامية (المعد الثامن)

الضباب إذ أنه يكثر من درجة الرطوبة ويقلل من البحر ولهذا تكثر زراعة البن. وقد حوّل السكان المنحدرات الجبلية إلى مدرجات وأقاموا السدود لحجز مياه الأمطار وشقوا القنوات لري المدرجات وقد ساهم هذا النشاط في قيام الحضارات القديمة كحضارة سبأ، وكان السبب في القضاء عليها تهدم السدود التي كانت أساس قيام تلك المدنية الزراعية.

واستفاد الوطن العربي كثيراً من موقعه الممتاز مطلقاً على البحر الأبيض المتوسط⁽¹⁾، والبحر الأحمر، والمحيط الهندي. فالبحر الأبيض المتوسط هو أكبر بحار العالم الداخلية، ويصله مضيق (طارق) بالمحيط الأطلسي كما تصله قناة السويس بالبحر الأحمر والمحيط الهندي ولا يزيد اتساع مضيق طارق على (15) كلم، أما قناة السويس فيبلغ طولها 171 كلم وعرضها 60 متراً. وهكذا أصبح الوطن العربي مطلقاً على أهم طريق ملاحى عالمي يربط المحيط الأطلسي والأمريكتين بالمحيط الهندي والشرق الأقصى، مما أدى إلى نشاط تجاري ملحوظ كما يبدو في الموانئ الرئيسية كالإسكندرية وبيروت والبصرة.

أما الإسكندرية فهي ميناء مصر الأول إذ يرد إليها نحو 75% من واردات البلاد ويصدر منها نحو 91% من الصادرات المصرية. ويرجع هذا المركز الممتاز إلى عوامل جغرافية مختلفة تتلخص في:

1 - تتمتع الإسكندرية بموقع جغرافي ممتاز فهي أقرب الموانئ المصرية إلى الموانئ الأجنبية الرئيسية، هذا فضلاً عن حسن مواصلاتها بجهات القطر المختلفة فهي على اتصال وثيق بالدلتا والوادي عن طريق السكك الحديدية والطرق الزراعية والصحراوية وترعة المحمودية.

2 - عظم اتساع الميناء إذ تبلغ المساحة المائية لميناء الإسكندرية 1680 فداناً ويحميه حاجزاً أمواج يبلغ طولهما 4 كلمترات هذا فضلاً عن الأرصفة العديدة التي

(1) (أ) د. محمد إبراهيم حسن: دراسات في جغرافية الوطن العربي وحوض البحر المتوسط ص 495 وما بعدها 1989 م الإسكندرية. (ب) د. محمد عبد الحكيم وآخرون: الوطن العربي أرضه وسكانه وموارده من ص 3 إلى ص 13، القاهرة، 1968 م.

يوجد عليها مخازن وسقائف مختلفة يبلغ مجموع مسطحها 34 فداناً. وقد جهزت بعض الأرصفة بالآلات الرافعة لتفريغ البضائع من البواخر وشحنها فيها. وقد قسمت هذه الأرصفة وفقاً لأنواع البضائع المختلفة كرصيف الفحم ورصيف البترول وغيرهما. أما بيروت فهي المنفذ الرئيسي لجمهورية لبنان، بل أهم الثغور في القسم الشمالي من شرق البحر الأبيض المتوسط ومينائها جيد ومواصلاتها سهلة مع الداخل فهي مركز لشبكة كبيرة من الطرق تربطها بالمدن الرئيسية في سوريا ولبنان كدمشق وحلب وحمص وحماة وطرابلس، وبيروت على اتصال جيد ببغداد وذلك بالطريق الصحراوي الذي يبدأ من دمشق.

والبحرية هي الميناء الأواحد للعراق ولها تجارة عظيمة مع بغداد بطريق النهر والسكك الحديدية ويصل إليها كثير من السفن التجارية الآتية من الخليج العربي غير أنها تقوم في إقليم تكثر به المستنقعات. وأهم صادراتها البلح وهو كبير الأهمية في تجارة العراق كاهمية القطن في مصر.

وساعد هذا الموقع على تقوية العلاقات التجارية بين أجزاء الوطن العربي فمصر مثلاً تستورد الفاكهة والجلود من سوريا ولبنان والبلح من العراق والبترول من المملكة العربية السعودية والكويت، كما تصدر إلى هذه الأجزاء بعض الفائض من إنتاجها كالأرز والمنسوجات والكتب.

وشجّع هذا الموقع بعض شعوب الوطن العربي على الهجرة للتجارة والثرء فوصل اليمينيون إلى أقصى جنوب شرق آسيا وجزر الهند الشرقية كما وصل اللبنانيون إلى الأمريكتين، وكانت لهم جاليات أصابت شيئاً عظيماً من الثراء وكثيراً ما يعود هؤلاء المهاجرون بثرواتهم إلى أوطانهم الأولى فينبون فيها القصور وينشئون المنشآت العديدة.

وإن موقع الوطن العربي بين المعسكرين الشرقي والغربي جعله منطقة احتكام بمصالح السياسة الروسية من ناحية والسياسة الغربية من ناحية أخرى وتمثل هذه المصالح في السيطرة على مناطق البترول وفي استغلال دول الوطن العربي كسوق هام لتصريف مصنوعات هذه الدول المتنافسة.

فمنذ أواخر القرن التاسع عشر أخذ النفوذ البريطاني يتشتر في مصر وفلسطين والعراق وجنوب بلاد العرب، كما أخذ النفوذ الفرنسي يظهر في سوريا ولبنان والمغرب واستمر هذا النفوذ قوياً حتى تحرك الشعور القومي فتخلصت سوريا ولبنان والمغرب من النفوذ الفرنسي وعقبت معاهدات صداقة وتحالف بين فرنسا وكل من هذه الدول العربية كما تمكنت مصر بفضل حركة الجيش أن تقضي على القوضى الداخلية وأن تبدأ عهداً من الانتعاش الاقتصادي وقد تخلصت من الاحتلال البريطاني بمعاهدة حفظت لمصر استقلالها وسيادتها. وفي أوائل عام 1958 م اتحد الإقليمان المصري والسوري في دولة قومية فتية هي الجمهورية العربية المتحدة التي سرعان ما وصلت إلى مركز مرموق في المجال الدولي من الناحيتين السياسية والاقتصادية ثم تتابعت الأحداث التي أدت إلى الفصل بينهما. ولكن الوعي العربي في الوقت الحاضر أدى إلى التقارب نحو وحدة عربية شاملة.

أما الولايات المتحدة الأمريكية فأخذ نفوذها الاقتصادي يظهر تدريجياً في الميدان ففي مايو سنة 1933 م حصلت (شركة استاندارد أويل أف كاليفورنيا) على أول امتياز للبترول في بلاد العرب السعودية، ويكفل لها حق التنقيب واستغلال آبار البترول في منطقة الحساء لمدة ستين عاماً وتساهم الشركات والأموال الأمريكية بنشاط ملحوظ في الاستغلال الاقتصادي في دول الوطن العربي . .

ويهم هذه الدول الكبرى أن تظل علاقاتها السياسية والاقتصادية قوية مع دول الوطن العربي وذلك لتستمر الشركات الأمريكية والإنكليزية والفرنسية في المساهمة في استغلال الثروة الاقتصادية لهذا الإقليم الهام الغني. كذلك يهم هذه الدول الغربية أن تظل هذه المنطقة الاستراتيجية الخطيرة بعيدة عن التيارات الدولية. ولا شك في أن نمو الوعي القومي في دول الوطن العربي كان له أبعاد الأثر في خلق جو من الصداقة والاحترام المتبادل مع الدول الغربية والشرقية ومع كل محبي السلام.

من هذا العرض العام يبدو واضحاً أن الموقع الجغرافي للوطن العربي قد لعب دوراً هاماً في التوجيه الاقتصادي والسياسي لهذا الإقليم، وقد خلق منه منطقة حيوية في قلب العالم القديم ولقد تضافرت هذه المظاهر المختلفة للموقع

الجغرافي على خلق نطاقات زراعية ورعوية متباينة، وساعدت على تنوع الغلات والنمو الصناعي في ظل تكامل اقتصادي متطور.

ولا شك أن العلاقات التجارية بين أقاليم الوطن العربي ستقوى كثيراً لعوامل منها⁽²⁾:

1 - من أهم ما يترتب على الوحدة من مزايا اقتصادية، أنها تحل مشكلة ضيق السوق بالنسبة لكل وطن عربي، وأنها تقوي الفرصة في التخصص الاقتصادي في كل إقليم عربي. وهذا التخصص نفسه بالإضافة إلى اتساع السوق، سيجعل التنمية أكثر نجاحاً وقوة لأنه سيؤدي إلى كبر حجم المشروعات مما يترتب عليه تمتعها بمزايا الإنتاج الكبير التي من أهمها انخفاض التكاليف ولا شك أن السوق الجديدة تعتبر تنظيمياً اقتصادياً لوحدة اقتصادية عربية شاملة تربط اقتصاديات الدول العربية جميعها.

2 - منع الضرائب الجمركية على حركة التجارة بين أقاليم الوطن العربي مما سينشط الحركة التجارية بدرجة ملحوظة.

3 - إن مصر المزدهمة بالسكان تمثل سوقاً عظيماً لاستهلاك الفائض من البضائع العربية. ومن أبرز مظاهر التكامل الاقتصادي تنظيم التعاون الفني في المشروعات الزراعية والصناعية والتعليم والسياحة. ومن حسن الحظ أن لمصر خدمة طويلة في بعض هذه المشروعات ولا سيما مشروعات الري والإنتاج الزراعي إذ لوحظ أن متوسط إنتاج الفدان في سوريا مثلاً لا يزال أقل بكثير مما يجب أن يكون عليه. وهو في حاجة ماسة إلى الدراسة التجريبية الدقيقة. كذلك يجب أن يبرز التعاون الفني في تنظيم السياحة بين الدول العربية إذ يتمتع كل إقليم بطابع سياحي خاص بين مناظر الطبيعة وقدم التاريخ.

هذا ويجدر بنا أن نشير إلى مجال آخر هام لاستغلال رأس المال العربي وهو التوسع في النشاط السياحي. فالمعروف جغرافياً أن الإقليم الشمالي الغربي من

(2) مجلس الوحدة الاقتصادية العربية: دراسة سوق ج.ع. ل. ش. أ - سلسلة دراسات الأسواق ص 256 وما بعدها - عمان 1984 م.

سوريا يتمتع بجمال طبيعي يفوق ما اشتهرت به جبال لبنان، ومع هذا فالإقليم مهمل من الناحية السياحية. وتمتد جبال الأنصارية في اتجاه عام من الجنوب إلى الشمال وهي امتداد لجبال لبنان البحرية ويفصلها عنها ممر منخفض يمر فيه الخط الحديدي بين طرابلس وحمص. وقد قطعت هذه المرتفعات بعدد كبير من النهرات التي تنساب نحو الساحل في مجموعة من الشلالات الجميلة وبين هذه المجاري المائية تنتشر الغابات الكثيفة حيث تتناثر قرى جميلة هادئة هي مراكز الاصطياف في المستقبل القريب.

أما الإقليم السياحي الثاني في سوريا فهو وادي الزبداني الذي يبدأ في الركن الجنوبي من جبال لبنان الداخلية ويمتد بعد ذلك نحو دمشق. وفي هذا الوادي يجري نهر بردى شرقاً نحو بحيرة عُتيبة، وفيها أيضاً يمر الطريق والخط الحديدي الذي يربط بين بيروت ودمشق، والقسم الجبلي من هذا الوادي تحفة من الطبيعة بل قطعة من الجنة بأشجاره المتباينة الألوان وفواكهه المختلفة الثمار وعيونه المتفجرة وقراه الجبلية الرائعة.

هذه أمثلة لبعض مناطق السياحة في سوريا وهي تنتظر الفنادق الحديثة لتستقبل السياح من أطراف العالم.

وفي مصر اتجه النشاط السياحي أولاً نحو الآثار القديمة في مصر العليا ثم اتجه الاهتمام نحو الإمكانات السياحية الأخرى، ولا سيما جنوب سيناء وإقليم حمامات حلوان. أما جنوب سيناء فإقليم جبلي وعرق قُطع بعدد من الأودية التي يتجه بعضها نحو خليج السويس مثل وادي فيران والبعض الآخر نحو خليج العقبة مثل وادي تصب وتكثر القمم العالية التي من أشهرها قمة سانت كاترين وارتفاعها نحو 2641 م وقمة جبل موسى وارتفاعها 2285 م. وبين هذه القمم العالية وفي قلب سيناء يقع دير سانت كاترين من أقدم أديرة المسيحية إذ أمر بيناته الإمبراطور البيزنطي جاستنيان في القرن السادس الميلادي. والوصول إلى الدير عن طريق وادي فيران حتى نهايته فيظهر الدير بحدائقه الجميلة وبنائه القديم الذي يعود بنا إلى الوراء نحو 1490 سنة ويقع الدير عند السفوح الشمالية لجبل موسى قرب البقعة المقدسة حيث كلم موسى ربه فأمره بالوصايا العشر. كل هذه الأودية غنية في

ثروتها وعيونها وواحاتها ومناظرها الطبيعية. وقد اتجهت العناية إلى هذه المراكز السياحية الهامة في الوقت الحاضر ممثلة في مد شبكات الطرق الحديثة وإنشاء الفنادق الكبيرة ذات الخدمات السياحية المتطورة. كما اتجهت أنواع النشاط السياحي إلى خليج العقبة وخليج السويس وجمال البحر الأحمر ذات الطبيعة الخلابة، والتي جعلت مصر من أهم مراكز السياحة في العالم. ولا ريب أن مد الطرق الحديثة إلى هذه الأودية ولا سيما وادي فيران ودير سانت كاترين ينشط السياحة في بقعة عزيزة على كل الأديان السماوية، هذا فضلاً عن جمال الطبيعة وزيارة الدير بآثاره القديمة ومكتبته التي تعد من المكتبات الغنية في المخطوطات العربية واليونانية والفارسية وغيرها.

أما عن عيون حلوان المعدنية فتدل الدراسات الحديثة أنها تشبه مياه أكس لبيان بفرنسا لما تحتويه من مياه معدنية كبريتية جيرية ولما ينبعث منها من الهيدروجين المكبر، وتدل التحاليل الكيماوية لمياه حلوان أنها تفيد في علاج الروماتيزم وفي بعض حالات الأمراض الجلدية والعصبية أما مياه العين الجديدة التي تقع على بعد 3 كيلومترات من حلوان فليست كبريتية، وانضج من التحاليل الحديثة أنها قلبية كلورية وبها مواد جيرية وآثار من حديد، وهي في تركيبها الكيماوي تشبه مياه كارلسباد، ويمكن أن تستخدم في علاج أمراض المعدة والكبد. وهذا فضلاً عن أن أقليم حلوان يعتبر من المشاتي الممتازة لما يتمتع به من جو صحراوي جاف وشمس ساطعة طول الشتاء ورياح هادئة، وذلك بالإضافة إلى قرب حلوان من القاهرة وما تمتاز به كمركز سياحي عالمي وهي أهم مركز سياحي في الشرق الأوسط.

ولا شك أن حلوان قد نمت نمواً سريعاً بعد تنظيم السياحة إليها وذلك بعد إنشاء محطة جديدة من المياه المعدنية الساخنة تخصص لعلاج المرضى وفقاً للطرق العلمية الحديثة، وإنشاء فندق كبير تتوفر فيه وسائل الراحة.

وبعد، فهذه بعض مقومات التكامل الاقتصادي في أجزاء الأقاليم العربية الحديثة. ويبدو واضحاً أن كلاً من هذه الأقاليم المختلفة يكمل الآخر ويعاونه، وهي كالبنيان يشد بعضه بعضاً.

ولم يقتصر هذا التكامل الجغرافي على الجانبين الآسيوي والإفريقي من حوض البحر المتوسط بل ظهر في السنوات الأخيرة تكامل اقتصادي على نطاق واسع بين كل أجزاء حوض البحر المتوسط بفضل نمو التكتلات الإقليمية ممثلة في مجلس الخليج العربي ومجلس التعاون العربي واتحاد المغرب العربي وكذلك نمو السوق الأوروبية المشتركة في غرب أوروبا وسوق دول شرق أوروبا والاتحاد السوفياتي . وقد نما بين كل هذه التكتلات الاقتصادية تكامل كبير في الجوانب الآتية :

1 - التوسع في وسائل النقل بين كل هذه التكتلات المختلفة ونشير على سبيل المثال أن معظم أنهار أوروبا ربطت بشبكة كبيرة من القنوات الملاحية كما ربطت كل أجزاء حوض البحر المتوسط بشبكة أخرى من الطرق والسكك الحديدية فضلاً عن المد الحديث لهذه الطرق نحو قلب كل من إفريقيا وآسيا .

2 - النمو الكبير في التبادل التجاري بين كل أجزاء حوض البحر المتوسط فضلاً عن مد أنابيب نقل الغاز بينهما .

3 - النمو الكبير في النشاط السياحي .

4 - تبادل الخبرات الفنية والأيدي العاملة والتقنية الحديثة .

وأما الجناح الشرقي من العالم الإسلامي فهو يمتد في مساحات واسعة تغطي غرب وجنوب وجنوب شرق وشرق آسيا فضلاً عن المجموعات الجزرية التي تتمثل في الأقواس الجزرية لجمهورية أندونيسيا الإسلامية والفلبين . وآسيا هي كبرى قارات العالم وأعظمها اتساعاً بين الشمال والجنوب والشرق والغرب فهي تمتد ما بين القطب الشمالي وجنوب خط الاستواء كما تتسع وذلك في امتدادها بين المحيط الهادي والبحر المتوسط مطلة أيضاً على المحيط الكبير المتجمد الشمالي والمحيط الهندي والبحر الأحمر وهي في هذا الاتساع الجغرافي الطبيعي العظيم تنقسم إلى خمسة أقاليم تضاريسية رئيسية تتمثل في :

(أ) السهل السيبري في أقصى الشمال الذي يمتد غرباً ليندمج مع السهل الأوروبي الشمالي .

فلوريدا		كاليفورنيا		الريفيشا		مصر		المتاحي المشهورة								
جاكسون ليل		لوس انجلوس		انتيب		حلوان		حالة المناخ								
يناير	فبراير	يناير	فبراير	يناير	فبراير	يناير	فبراير	يناير	فبراير							
23.5	19.3	19.4	23.3	18.2	18.0	18.9	23.1	13.5	13.5	14.7	16.8	20.3	18.6	20.2	25.3	نهاية عظمى
17.5	8.8	9.4	12.9	8.0	7.7	8.9	11.1	4.9	4.1	5.5	0.2	8.8	8.1	10.5	14.6	درجة الحرارة
20.5	13.2	14.4	17.9	13.4	13.1	13.8	16.7	9.2	8.8	10.1	8.5	13.5	12.3	14.1	19	المتوسط اليومي
73	76	78	72	63	56	59	57	72	72	73	73	56	61	62	62	النسبة المئوية للرطوبة
30	65.5	60.5	59.2	64.5	42.4	73.7	39.6	69	67	88	119	5	6	5	3	المجموع بالمطورات الامطار
5	8	10	13	6	6	8	3	7	7	8	9	4	4	3	2	عدد الايام الممطرة
78	60	53	60	70	75	69	84	59	52	47	45	77	73	75	80	النسبة المئوية لسطوح الشمس

(1) Librairie Generale Française: Atlas de Poche - P. 49.

(الطبعة السابعة 1976 م)

(ب) ونطاق الهضاب الوسطى ما بين هضاب الصين شرقاً حتى هضبة الأناضول غرباً.

(ج) النطاق الجبلي الألبى المعقد تضاريسياً بسلاسله الضخمة والذي يمتد بين مرتفعات جنوب الصين حتى مرتفعات لبنان غرباً ويشكل حائطاً ضخماً ولكنه غني بممراته الجبلية وأنفاقه الحديثة وشبكاته النهرية المتعددة.

(د) نطاق الهضاب الجنوبية ما بين هضاب جنوب الصين والهند الصينية حتى هضبة الدكن الهندية وهضاب الوطن العرب الآسيوي إلى البحر المتوسط.

(هـ) نطاق الجزر الهلالية الشكل التي تحيط بشرق وجنوب القارة والتي أهمها نطاق اليابان والنطاق الأندونيسي في أقصى الجنوب الشرقي.

وآسيا في ظل هذا النظام التضاريسي المتباين تحتضن أنواعاً مناخية ونباتية متباينة من أهمها:

1- النطاق الصحراوي البارد في أقصى الشمال ويليهِ جنوباً. 2- نطاق الغابات الصنوبرية الباردة ثم 3- النطاق الصحراوي المعتدل. مُمثلاً في الهضاب الوسطى ثم 4- نطاق الغابات الجنوبي حيث السلاسل الجبلية الجنوبية الألبية وبعده يمتد 5- نطاق من الحشائش الحارة (السافنا) في الصين والهند وقد اختفى تقريباً وحلّت محله زراعة الحبوب من ذرة وأرز وقمح. 6- النطاق الحار الصحراوي في كل الوطن العربي الآسيوي وأخيراً 7- نطاق الغابات الاستوائية والموسمية في جنوب شرق القارة ولا سيما جزر أندونيسيا وبالإضافة إلى الثروة النباتية الضخمة فآسيا غنية في ثروتها المعدنية والنفطية وكذلك في ثروتها السمكية والبحرية المتنوعة وقد استغلت هذه الثروات منذ فجر التاريخ حتى الوقت الحاضر وذلك بفضل المد الإسلامي من كل جوانب هذه القارة إذ انتقل المسلمون الأوائل من بلاد الحجاز وهضبة نجد إلى كل جنوب وشرق ووسط آسيا ناشرين الدين الإسلامي الحنيف ومستثمرين لهذه الثروات الطبيعية المختلفة وهم يشكلون في الوقت الحاضر نحو ربع سكان العالم في معظم آسيا والوطن العربي الكبير ما بين البحر المتوسط حتى قلب إفريقيا القارة السمراء وفقاً لما يأتي:

أولاً: أقاليم تصل فيها نسبة المسلمين إلى أكثر من 90٪ من عدد السكان وتمثل في (3):

(أ) الوطن العربي العظيم الامتداد الذي يكاد يحاط بالمياه من معظم جوانبه مطلقاً على الخليج العربي والمحيط الهندي وبحر العرب والبحر الأحمر والبحر المتوسط. وهو بهذا الموقع الجغرافي الممتاز يتحكم في أهم طريق ملاحي في العالم الذي يمتد ما بين موانئ شرق آسيا ولا سيما طوكيو وبكين إلى ميناء سنغافورة ومنها إلى ميناء عدن عند مدخل البحر الأحمر ثم قناة السويس إلى البحر المتوسط والمحيط الأطلسي.

(ب) النطاق الإسلامي الذي يمتد محتضناً باكستان وأفغانستان وإيران وتركيا محاطاً بخمسة بحار هامة في الملاحة البحرية هي المحيط الهندي والخليج العربي وبحر قزوين والبحر الأسود والبحر المتوسط وهو بذلك يشرف على بواغير بحر مرمرة (البسفور والدردنيل) التي تربط الجنوب الروسي بالمياه الدفينة من ناحية كما يشرف على الممرات الجبلية (ممر خير وممر بولان) التي تربط بين القلب الآسيوي والمحيط الهندي من ناحية أخرى.

(ج) النطاق الجزري الأندونيسي الذي يشكل البوابة البحرية بين المحيط الهادي والمحيط الهندي متحكماً في كل الطرق البحرية الملاحية بين شرق آسيا وجنوبها من جهة وبين أستراليا وشرق إفريقيا من جهة أخرى، هذا فضلاً عن تنوع ثروته الاقتصادية المعدنية والغابية والزراعية والصناعية والسمكية.

ثانياً: أقاليم تصل فيها نسبة المسلمين ما بين 90٪ إلى 50٪ من عدد السكان في:

(أ) النطاق الجنوبي من الاتحاد السوفياتي مشألاً في كزاخستان، تاجيكستان، أوزبكستان، أذربيجان وأرمينيا، وهي من أهم مناطق التوسع الزراعي الحديث في الاتحاد السوفياتي وتتميز بتنوع أنماط التربة الرسوبية الجيدة مع وفرة

في المياه ولا سيما بعد تنفيذ مشروع تحويل بعض مياه السهل السيبري من الشمال عن طريق حفر قناة صناعية تحمل مياه نهر أوب إلى الجنوب وقد نجحت زراعة القطن والحبوب والفاكهة.

(ب) غرب الصين في إقليم سنكيانج أو الحوض الأحمر لخصوبة تربته الحمراء التي تمتاز بارتفاع نسبة أكاسيد الحديد فضلاً عن وفرة مياه الري ويعتبر نهر بانجتسي وروافده وأنهار هضبة التبت المصدر المائي الهام والحوض من أغنى أقاليم الصين الزراعية وانتشرت الزراعة الحديثة في أراضي كل الحوض وعلى المدرجات الهضبية المجاورة بحيث يوجد فائض إنتاج يُصدر إلى مناطق الصين الأخرى.

(ج) إقليم كشمير في شمال الهند وهو إقليم جبلي غني بالثروة المعدنية ومساقط المياه حيث الطاقة الكهربائية الهائلة ويعتبر صمام أمان بالنسبة لمستقبل الاقتصاد الهندي الباكستاني.

(د) إقليم بنغلاديش في دلتا نهر الكانجوزوما وما حولهما.

(هـ) جنوب الملايو وشمال جزيرة برونو وجزيرة تدناو بجنوب الفلبين وكلها مناطق تمتاز بغطاء كثيف من الغابات الموسمية الغنية بأخشابها الاقتصادية ولا سيما أشجار الشاي والمطاط والأبنوس وشجر الورد وكلها ذات قيمة اقتصادية مرتفعة.

ثالثاً: أقاليم تقل فيها نسبة المسلمين عن 50٪ من السكان مثلة في مناطق متناثرة من جنوب وشرق آسيا ولا سيما في الهند وشرق الصين وتايلاند والفلبين وسريلانكا وهي تشكل أقاليم عُرِفَتْ بنشاطها الاقتصادي في مجالات الزراعة والصناعة والتجارة ومستواها الثقافي الرفيع بين السكان.

ومن هذا العرض التحليلي لتوزيع المسلمين جغرافياً في آسيا يتضح لنا:

1 - أنهم يشكلون الأغلبية الساحقة في مناطق هامة من جنوب وجنوب غرب آسيا فضلاً عن النطاق العربي الذي يحيط بمعظم البحر المتوسط.

2 - أن كل مناطق المسلمين في آسيا تمتاز بتنوع النشاط الاقتصادي وارتفاع

المستوى الاجتماعي والثقافي بين السكان .

3- يسيطر المسلمون على بعض أهم المواقع الجغرافية الحساسة عالمياً ممثلة في الخليج العربي وهو أهم مصادر النفط في العالم ويليهِ قناة السويس التي تُشكّل قلب أهم طريق ملاحية بحري في العالم والبوابة البحرية التي تربط بين المحيطين الهندي والهادي وإقليم الممرات الجبلية الذي يربط بين قلب آسيا والجنوب الآسيوي فضلاً عن الموقع الجغرافي الهام لإقليم طنجة مشرفاً على مضيق جبل طارق البوابة الغربية لحوض البحر المتوسط والمحيط الأطلسي وقناة بنما .

والجناحان الشرقي والغربي يكمل أحدهما الآخر في ظل ما يأتي جغرافياً :

1- تبدو من هذا العرض التحليلي ظاهرة التباين في تنوع الإنتاج الاقتصادي مما يدعم خلق سوق إسلامية مشتركة على نطاق واسع بين كل الأقاليم الإسلامية .

2- يلاحظ أن هذا النطاق الجغرافي الفخم الذي يمتد ما بين غرب البحر المتوسط إلى شرق وجنوب شرقي آسيا مطلاً على المحيطين الهندي والهادي والذي يسكنه نحو ربع سكان العالم يفتقر إلى الاستثمار الزراعي الحديث في كثير من مناطقه مثل :

(أ) وسط وجنوب السودان حيث مساحات واسعة من المستنقعات⁽⁴⁾ والسبخات تتطلب عمليات التجفيف لتحول إلى تربة جيدة تصل مساحتها إلى أكثر من ٤٠ مليون هكتار . وتصل مساحة المستنقعات في السودان الجنوبي إلى نحو 8300 كلم مربع . ويتجه التفكير في العصر الحديث إلى تعميق مجاري المياه في السودان الجنوبي ممثلاً في نهر بحر الجبل ونهر الزراف ونهر الغزال التي تتجمع مياهها في بحيرة نو ومنها إلى النيل الأبيض حتى الخرطوم . وذلك بالإضافة إلى شق قناة صناعية في منطقة المستنقعات بعمق يصل إلى خمسة أمتار لتصرف 55 مليون متر مكعب من المياه في اليوم وبذلك يقل الفاقد في منطقة المستنقعات التي

King- L. C: The Marphology of the Earth- P 291 (London 1967).

(4)

تجف تدريجياً علماً بأن مقدار الفاقد يقدر بنحو 40 مليار متر مكعب يفقدها النيل في منطقة مجراه الأعلى .

(ب) إقليم حوض بحر آرال والأراضي المجاورة في جنوب الاتحاد السوفياتي والذي يمتد ما بين بحر قزوين وجبال أورال وهضاب منغوليا ومرتفعات شمال إيران في مساحات شاسعة تنتمي إلى المناخ شبه الجاف وتغطيها أنماط جيدة من التربة ولا ينقصها إلا التوسع في استثمار مصادر المياه النهرية والجوفية وهناك مشروع ضخم تحت التنفيذ يتمثل في التوسع في حفر الآبار الجوفية بالإضافة إلى الاستفادة من مياه نهر الفلجا عن طريق مد شبكة من القنوات الحديثة⁽⁵⁾ .

(ج) يمتاز العالم الإسلامي بجناحيه بعدد كبير من شبكات الأودية الجافة الغنية بتربتها الرسوبية الخصبة ووفرة مياهها الجوفية في ثلاث طبقات حاملة لهذه المياه ولقد بدأ التوسع الزراعي في كثير من هذه الشبكات ومن أهمها أودية الشمال الليبي⁽⁶⁾ مثل وادي كعام ووادي درنة وأودية شبه جزيرة سيناء مثل وادي العريش وأودية هضبة نجد وإقليم الإحساء الذي يمتد إلى الخليج العربي ومن أشهر الأودية وادي الدواسر ووادي الرحمة هذا بالإضافة إلى شبكات الأودية الجافة في جنوب وغرب إيران وفي أفغانستان وباكستان وغرب الصين وجنوب الاتحاد السوفياتي وشمال غرب الهند وهضبة الدكن .

(د) وأخيراً نشير إلى هذه المساحات الضخمة من المنخفضات الداخلية والتي لم تُستثمر إلا في أضيق الحدود مثل منخفض فزان ومنخفض الجفرة ومنخفض الكفرة في الهضبة الليبية وكذلك منخفضات الصحراء الغربية في مصر مثل منخفض سيوه ومنخفض الداخلة ومنخفض الخارجة ومنخفض البحرية وكذلك منخفضات وسط إيران وجنوب باكستان . ونشير أيضاً إلى المساحات الضحلة من البحيرات الشاطئية والداخلية مثل بحيرات شمال دلتا النيل وبحيرات

(5) د. محمد إبراهيم حسن : التكامل الاقتصادي بين المسلمين - مجلة كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس - ليبيا - عدد خاص 1986 م ص 159 إلى 164 .

(6) المؤتمر الأول لعلوم البيئة، ج. ع. ل. ش. أ. ع. : التصحر ص 168 وما بعدها (سبها 1990 م).

هضبة الشطوط الجزائرية وبحيرات جنوب تونس وبحيرات وسط وغرب إيران وكلها تشكل أراضي تحت التجفيف التدريجي لتحويلها إلى مناطق للتوسع الزراعي الحديث.

هذا يشكل عرضاً عاماً لإمكانيات التوسع الزراعي في النطاق الإسلامي الضخم الآسيوي الإفريقي مما يدعم التكامل الاقتصادي والأمن الغذائي بين هذه المناطق.

3- يفترض هذا النطاق الجغرافي الضخم إلى التوسع في شبكات النقل بأنواعها المختلفة وفقاً لما يأتي كأثلة متنوعة لإمكانيات هذا التوسع في مجال النقل:

(أ) استكمال خط السكك الحديدية الذي يمتد من الدار البيضاء بالمغرب إلى الإسكندرية فشمال سيناء⁽⁷⁾ ومنها يعبر الأردن والعربية السعودية إلى العراق ثم يخترق إيران إلى أفغانستان وباكستان حيث يتشعب إلى شعبتين رئيسيتين إحداهما تواصل امتدادها إلى جنوب الاتحاد السوفياتي حتى غرب الصين والثانية ترتبط بخط الهلال الهندي الخصيب إلى بنغلاديش وجنوب شرقي آسيا. وبذلك يصبح أطول وأهم خط سكك حديدية في العالم بتشعباته المختلفة.

(ب) التوسع في شبكات الطرق البرية لتخدم شبكات السكك الحديدية ولا سيما في اتجاهين رئيسيين أحدهما يتوغل في وسط وشرق آسيا والثاني نحو الحزام الصحراوي الإفريقي ليربط دول وسط وغرب إفريقيا بالوطن العربي الإفريقي حتى حوض البحر المتوسط عن طريق إحياء شبكات طرق القوافل القديمة.

(ج) التكامل والتعاون بين شركات الملاحة البحرية الإسلامية التي تغذي الخط الملاحي التجاري الذي يمتد من موانئ شرق آسيا وجنوبها الشرقي وجمهورية أندونيسيا إلى سنغافورة التي تمثل البوابة بين المحيطين الهادي والهندي

(7) ج.ع.ل. ش.أ: أمانة المواصلات والنقل البحري - دراسة تخطيط النقل على مستوى الجماهيرية ص 157 (طرابلس 1985).

ثم يخترق هذا الخط الملاحي المحيط الهندي حيث تتصل به الخطوط الفرعية من خليج البنغال والخليج العربي⁽⁸⁾ وشرق إفريقيا وكلها تتجمع عند ميناء عدن ويخترق الخط باب المندب عبر البحر الأحمر وقناة السويس إلى البحر المتوسط ومضيق جبل طارق ليرتبط بخطوط المحيط الأطلسي إلى قناة بنما فالمحيط الهادي إلى شرق آسيا وذلك بالإضافة إلى الخط الملاحي التجاري الذي يخترق البحر الأبيض ماراً بميناء استانبول ومضيق البسفور ومضيق الدردنيل إلى ميناء أزمير وبحر إيجه إلى جزيرة كريت نحو الخط الرئيسي عند الإسكندرية.

(د) التكامل بين شركات النقل الجوي الإسلامية العربية لتنظيم وتحسين خدمات النقل الجوي عبر هذا النطاق الإسلامي الضخم ما بين المحيطين الهادي والأطلسي عبر المحيط الهندي والبحر المتوسط وذلك بالتوسع في خلق خطوط جوية جديدة ولا سيما نحو وسط آسيا من ناحية وإلى الغرب الإفريقي من ناحية أخرى لربط هذه المناطق الإسلامية النائية والتي في حاجة ماسة إلى تدعيم ربطها اقتصادياً ومباحياً مع باقي أجزاء هذا النطاق الإسلامي الضخم بفرعيه الإفريقي والآسيوي.

وهذا التحليل الجغرافي يؤكد على ثلاث حقائق هامة:

1 - أن هذا النطاق الإسلامي الذي يحتضن معظم إفريقيا شمال خط الإستواء ومعظم غرب ووسط وجنوب وشرق آسيا كبرى قارات العالم، يعتبر أهم وأضخم وأغنى نطاق جغرافي في العالم لما يمتاز به من تنوع فريد في الإنتاج الاقتصادي والإمكانات الاقتصادية.

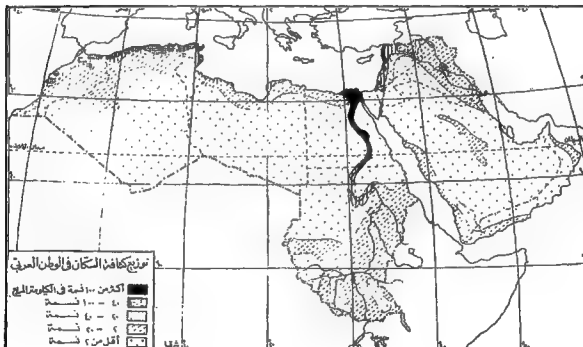
2 - إن الموقع الجغرافي الممتاز لهذا النطاق الإسلامي جعله يشرف على أهم المضائق والقنوات البحرية التي يمر بها أهم طريق تجاري بحري في العالم ما بين شرق آسيا والمحيط الهندي والبحر الأحمر وقناة السويس⁽⁹⁾ إلى البحر

(8) د. محمد إبراهيم حسن: حوض الخليج العربي أهم حوض داخلي في العالم الإسلامي - مجلة كلية الدعوة الإسلامية العدد الرابع 87 م من ص 271-272.

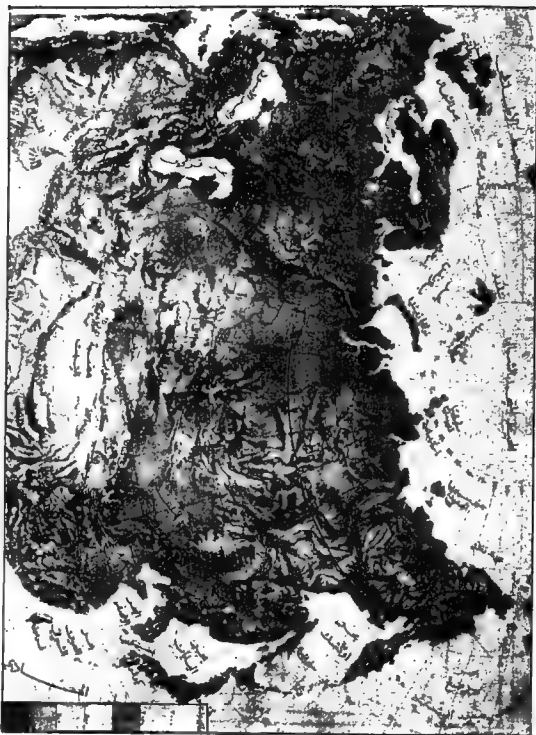
(9) مجلة الأكاديمية العربية للنقل البحري - مصر - المجلد 9 - العدد 17 يوليو 1983 م ص 12.

المتوسط والمحيط الأطلسي وقناة بنما فضلاً عن شبكات الطرق والسكك الحديدية وخطوط النقل الجوي التي أشرنا إليها سابقاً مما أعطى للإقليم ثقلًا عظيمًا في المجال السياسي الاستراتيجي .

3- إن التكتلات الإقليمية الحديثة في الوطن العربي ممثلة في اتحاد المغرب ومجلس التعاون العربي ومجلس التعاون الخليجي تبشر بقرب بزوغ الدولة العربية المتحدة التي ستكون قوة عالمية ضخمة بما لها من إمكانيات بشرية واقتصادية واستراتيجية هائلة ولا سيما في ظل تعاونها وتكاملها مع منظمة المؤتمر الإسلامي فيخلق أضخم وأهم سوق مشتركة في العالم .



خريطة البحر الأبيض المتوسط - 3000'000'000 - 3000'000'000



المراجع

- 1 - الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية:
(أ) أمانة المواصلات والنقل البحري (دراسة تخطيط النقل على مستوى الجماهيرية - طرابلس 85 م.
(ب) الأطلس الوطني.
- 2 - جمهورية مصر العربية: مصلحة الأرصاد الجوية - ملف أرصاد حلوان (أرقام غير منشورة 85 م).
- 3 - جمهورية مصر العربية - مجلة الأكاديمية العربية للنقل البحري - المجلد 9 (العدد 17 - يوليو 83 م).
- 4 - مجلة الوحدة الاقتصادية العربية: دراسة سوق الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية - سلسلة دراسات الأسواق (التبادل التجاري مع الأقطار العربية) عمان 1984 م.
- 5 - د. محمد إبراهيم حسن: دراسات في جغرافية الوطن العربي وحوض البحر الأبيض المتوسط - الإسكندرية 1989 م.
- 6 - محمد إبراهيم حسن: التكامل الاقتصادي بين المسلمين - مجلة كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس - ليبيا (عدد خاص 1986 م).
- 7 - محمد إبراهيم حسن: حوض الخليج العربي - أهم حوض داخلي في العالم الإسلامي - مجلة كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس - ليبيا (العدد الرابع 1987 م).
- 8 - د. محمد صبحي عبد الحكيم وآخرون: الوطن العربي أرضه وسكانه وموارده - القاهرة 1968 م.
- 9 - المؤتمر الأول لعلوم البيئة: (ج. ع. ل. ش. أ. ع) التصحر (سبها - 1990 م).
- 10 - King, L.C: The Morphology Of the Earth (London 1967).
- 11 - (الطبعة السابعة 1976 م) Librairie Generale Francaise: Atlas de poche.



تراثنا الفلسفي

ودوره في صياغة مشروعنا الحضاري



الدكتور إبراهيم العاني
المعهد العالي لتكوين المعلمين
زليطن



تراثنا الفلسفي يمثل جزءاً هاماً من بنائنا الفكري وهويتنا الثقافية التي نحرص على بقائها، لأنها تحدد ملامح شخصيتنا الحضارية التي حاولت قوى كثيرة طمسها أو إلغائها. فهو إذن حاضر معنا، لأننا نعيشه شئنا أم أبينا، غير أن هذا التراث ينتمي - زمنياً - إلى مرحلة مضت، وقد يكون من الصعب استرجاع ذات اللحظة الماضية في نطاق الحاضر: من هنا تنشأ المشكلة ويثور التساؤل: كيف نستطيع الجمع بين لحظة تنتمي إلى الماضي البعيد وأخرى تنتمي إلى الحاضر الجديد؟ أو كيف نقرأ مكونات هذا التراث على ضوء معطيات هذا العصر ومشكلاته؟ . . . ولسنا بصدد الخوض في المواقف المعروفة من هذه المشكلة، ولكننا نهدف إلى تقديم الدليل على حيوية تراثنا الفلسفي، وإمكانية مساهمته الفعالة في قضايا ومشكلات العصر.

فهذا العصر يطرح قضايا ومشكلات جديدة باستمرار: فيها الجوهري وفيها العرضي، فيها الأصلي وفيها الفرعي، فيضعنا أمام تحديات يومية، وتساؤلات

متوالية، تتطلب إجابات ومواقف حاسمة. فهل نستطيع أن نجد في تراثنا تلك الإجابات والمواقف أو بعضها على الأقل؟

سوف لن أتناول هنا إلا ما هو جوهري، سواء بالنسبة للتراث أم بالنسبة لقضايا العصر، ولذا سأركز على أهم المشكلات ذات الطابع العلمي والفلسفي والإنساني، والتي أثّرت في عصرنا وعلى موقف تراثنا منها، لنخلص بعد ذلك إلى النتائج التي تحدد موقع التراث في مشروعنا الحضاري الجديد، وترسم دوره في صياغة واقعنا الفكري والثقافي المتميز. وعلى هذا الأساس يمكن أن ينقسم البحث إلى ثلاثة محاور أو مواقف رئيسية هي:

- 1- الموقف من العلم.
- 2- الموقف من العقل.
- 3- الموقف من الإنسان.

1- الموقف من العلم:

لعل النهضة العلمية هي أهم ما ميّز الحضارة الحديثة والمعاصرة. فمنذ أن زلزلت الأرض تحت أقدام الجمود الذي مثلته الكنيسة إثر الاكتشافات العلمية الهامة التي قام بها كوبرنيك وغاليليه وغيرهما، ومسيرة العلم في تقدم مستمر وتطور ملحوظ بلغ غايته في النصف الثاني من هذا القرن. وأصبح العلم اليوم يطبع الحياة كلها بطابعه: الأفكار، المناهج، طرق التربية والتعليم، والتقنيات المتنوعة. الخ، فلم يعد يستطيع إنسان أن يغلق بابَه دون العلم ومنجزاته، لأنه سيجده قد اقتحم عليه الباب، بل وجالسه في غرفته دون أن يدري، يستوي في ذلك ساكن الكوخ أو ساكن القصر المشيد، ساكن الحضر أو ساكن البادية!.. فالطابع العلمي إذن أضحي سمة لا غنى عنها لكل من يريد أن يحيا عصره فعلاً.

ولو أردنا استنطاق التراث عن هذه القضية، لوجدنا أن الفلسفة الإسلامية كانت وثيقة الصلة بالعلم (تغذيهِ ويغذيها، وتأخذ منه وتأخذ عنها، ففي الدراسات الفلسفية علم وقضايا علمية كثيرة، وفي البحوث العلمية مبادئ ونظريات فلسفية، والواقع أن فلاسفة الإسلام كانوا يعتبرون العلوم العقلية جزءاً من الفلسفة، وقد تراثنا الفلسفي ودوره في صياغة مشروعنا الحضاري

عالجوا مسائل في الميتافيزيقيا. ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتاب (الشفاء) لابن سينا، وهو أكبر موسوعة فلسفية إسلامية. فإنه يشتمل على أربعة أقسام هي: (المنطق والطبيعات والرياضيات والإلهيات. وفي الطبيعات يدرس ابن سينا: علم النفس، والحيوان، والنبات، والجيولوجيا، وفي قسم الرياضيات يدرس الهندسة والحساب والفلك)⁽¹⁾.

واللافت للنظر أن فلاسفة الإسلام كانوا علماء وفلاسفة أيضاً، ومن بينهم علماء بارزون فالكندي عالم - ربما قبل أن يتجه إلى الفلسفة - وقد عني بالدراسات الرياضية والطبيعية وربط ربطاً وثيقاً بين الفلسفة وبين الرياضيات، واجتهد في تطبيق الرياضيات في الفلك والطبيعة بل في الميتافيزيقا أيضاً، حيث حاول أن يبرهن على تناهي العالم ومحدوديته باستخدامه للمنهج الرياضي⁽²⁾.

أما الفارابي فقد شكل العلم، بجوانبه النظرية والعلمية، محور اهتمامه. فلقد كانت له بحوث في الهندسة والميكانيكا - أو علم الحيل - كما كان يدعي، كذلك اهتم بشكل خاص بعلم الموسيقى وتحليل الأصوات. وكتابه (الموسيقى الكبير) يشكل علامة بارزة في العصر الوسيط، حيث ترجم إلى اللاتينية وكان له تأثير ملحوظ على تطور هذا العلم.

غير أن أكثر ما يستوقفنا عن الفارابي هو اهتمامه بالمنهج، وكلنا يعلم أن المنهج هو ما ميز النهضة العلمية والفلسفية الحديثة والمعاصرة منذ أن كتب ديكارت مقاله الشهير في المنهج. وقد آمن الفارابي بضرورة أن يكون للبحث العلمي منهج محدد وثابت يقوم على أسس وأدوات تمكنه من أن يصل إلى النتائج الصحيحة المطلوبة التي هي غاية كل باحث أو عالم. ولتكوين مثل هذا المنهج لا بد للعالم من نظرة شاملة على مختلف العلوم السائدة في عصره، حتى يتثبت من

(1) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق)، ج 2. ص 160 دار المعارف مصر - 1983 م.

(2) انظر بشكل خاص (رسالة الكندي في تناهي جرم العالم)، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 139، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبورية، ط 2، دار الفكر العربي، القاهرة 1978 م.

الأرضية التي ينطلق منها أولاً، ولكي يعرف طبيعة كل علم والمنهج الخاص به ثانياً، ولعل هذا هو الأساس الذي انطلق منه الفارابي لتأليف كتابه (إحصاء العلوم)، ثم تصنيف العلوم في كتابه (التنبيه على سبيل السعادة)، لأن الفارابي أدرك أهمية هذا التصنيف وصلته بالمنهج العلمي، حيث يقول في ذلك: (ويتنفع بما في هذا الكتاب - إحصاء العلوم - لأن الإنسان إذا أراد أن يتعلم علماً من هذه العلوم وينظر فيه، علم على ماذا يقدم وفي ماذا ينظر، وأي شيء سيفيد بنظره، وما غنا ذلك وأي فضيلة تنال به. ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة لا على عَمى وغرر. وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقايس بين العلوم، فيعلم أيها أفضل وأيها أنفع وأيها أتقن وأوثق وأد، وأوهى وأضعف)⁽³⁾.

فالفارابي هنا، يشير من جهة إلى ضرورة المعرفة العلمية الحقة، وذلك بإدراك الخصائص الذاتية لكل علم، ويشير من جهة أخرى إلى ضرورة الترابط الموجود بين العلوم، (لأن الباحث لا يمكن أن يتغذى بفكره في علوم العصور أن تكون لديه فكرة تكاملية عن الترابط الموجود بين هذه العلوم واشتقاقها بعضها من البعض الآخر على النحو الذي أنجزه الفارابي)⁽⁴⁾. وهو يركز أيضاً على القيمة العملية لتصنيف العلوم واحصائها، إلى جانب القيمة النظرية، بقوله (ويتنفع) وذلك أمر هام يبين فيه فيلسوفنا وجه الارتباط بين الجانب النظري والتطبيقي في مجال العلم، بالإضافة إلى دوره في تحقيق كل ما هو نافع وضروري للإنسان.

قضية أخرى يمكن أن نثار ونحن بصدد موقف التراث من العلم، وهي دور الفلاسفة المسلمين في تأسيس العلم التجريبي وهو الركيزة الأساسية التي قام ويقوم عليها العلم الحديث.

فقد لاحظ أبو الريحان البيروني (ت 440 هـ)، وهو من أعظم العلماء

(3) الفارابي: إحصاء العلوم، ص 53-54، تحقيق: د. عثمان أمين، ط 3، القاهرة 1968 م.

(4) انظر د. محمداً علي أبو ريّان: تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون، مجلة عالم الفكر ص 97، الكويت، 1978 م.

الموسوعيين المسلمين، حينما كان في الهند، أن لدى الهنود علماً جزئياً على درجة لا بأس بها من التقدم - أبحاث متناثرة في الطب والرياضيات والفلك - ولكن لا يربط بينها رباط علمي أو منهجي، بينما اليونان على العكس من ذلك، لديهم نظرية في العلم (نظرية البرهان) ولكن لا يوجد لديهم هذه الأعداد الكبيرة من أبحاث الهنود في مختلف العلوم⁽⁵⁾.

وكانت ملاحظة البيروني تلك من الدقة بمكان؛ لأنها بقدر ما أوضحت افتقار الهنود إلى المنهج وانشغالهم بالعلم الجزئي، أوضحت افتقار اليونان إلى التجربة وانشغالهم بالعلوم النظرية وآلتها البرهان. وكان أن توصل البيروني إلى المنهج الذي يجمع بين علوم الهنود وعلوم اليونان، ألا وهو المنهج التجريبي الاستقرائي، الذي كان من أهم مميزات العلم العربي الإسلامي قديماً.

ويؤكد سارتون ملاحظة البيروني تلك بقوله: (إن اليونانيين كانوا متخلفين من الناحية التجريبية، وإذا كان أطباؤهم مالوا إليها بحكم الصناعة، فإن الروح التجريبية لم تنشأ إلا بتأثير الكميين وعلماء البصريات من العرب)⁽⁶⁾.

فعالم البصريات الشهير ابن الهيثم (ت 430 هـ) يشرح منهجه أو طريقته الاستقرائية فيقول: (تبتدىء البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات، وتمييز خواص الجزئيات. ونلتقط ما يخص البصر في حال الابصار، وما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه من كيفية الاحساس. ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدرج والتدريب مع انتقاد المقدمات، والتحفظ من الغلط في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه ونصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى)⁽⁷⁾.

فالتجربة هي الأساس المتين الذي اعتمد عليه العلماء المسلمون، وعن

(5) د. سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 354، ط 2، دار المعارف مصر 67 م.
(6) جورج سارتون: تاريخ العلم والأنسة الجديلة، ص 165، ترجمة: إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية، مصر 1961 م.
(7) قدرى حافظ طوقان: العلوم عند العرب، ص 91، الألف مصر، دار مصر.

طريقه تمكنوا من استخراج العلة من المعلول، والمجهول من المعلوم وانتهوا إلى عدم التسليم بما لا يثبت من غير تجربة.

ولعل سر نجاح ابن سينا وشهرته الواسعة في عالم الطب يعود إلى تطبيقه لهذا المنهج التجريبي. أليس هو القائل: (وتعهدت المرضى فانفتح عليّ من المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يُوصَف⁽⁸⁾).

ولو تساءلنا عن العوامل التي غذت هذه الروح العلمية عند المسلمين، لوجدناها كامنة في الإسلام ذاته. فلقد وجد الفلاسفة والعلماء المسلمون القرآن الكريم يحثهم على طلب العلم وضرورة تحصيله في آيات كثيرة، ومنها قوله سبحانه: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ [المجادلة: 58] وقوله تعالى: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ [الزمر: 9]. بل إن من الأمور ذات الدلالة على أهمية العلم في القرآن الكريم، هو ورود مصطلح العلم فيه أكثر من مائة مرة. . فكان تجاوب فلاسفتنا مع هذه الدعوة القرآنية عظيماً وبناء، تجلت ثماره في تلك الانجازات العلمية الهامة التي قدموها للبشرية.

2- الموقف من العقل:

العقلانية سمة ميّزت الفلسفة الإسلامية، ووجهت كثيراً من مباحثها الفكرية والاخلاقية والاجتماعية. ليس عند أصحاب التفكير الفلسفي الخالص، كالكندي والفارابي وابن رشد مثلاً، بل عند المتكلمين أيضاً. بل لم ينبُجْ من ذلك حتى التصوف الذي عرف في جميع الحضارات بأنه معارض للنزعات العقلية والمنطقية، بسبب اعتماده على التجربة الشعورية والوجدانية وما يتفرع عنهما، لكننا نجد في الحضارة الإسلامية تياراً هاماً حاول (عقلنة) التصوف، فنشأ ما يسمى بالتصوف الفلسفي أو العقلي، تمثل بشكل واضح عند السهروردي ومحيي الدين بن عربي، ويشكل أقل عند الفارابي وابن سينا.

ولعل أبرز من تبنى التيار العقلي من المتكلمين هم المعتزلة، الذين نظروا

(8) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج 2، ص 3، المطبعة الوهبية، مصر 1883 م.

إلى مسائل العقيدة، وقضايا العالم والإنسان نظرة عقلية تستند إلى الشرع. فالتوحيد مثلاً، يقتضي أن ننفي عن الله كل شبهات التعدد التي يؤدي إليها القول بأن الصفات معاني قائمة بالذات⁽⁹⁾.

وكذلك فإن التنزيه يقتضي أن ننفي عن الله كل مشابهة بينه وبين مخلوقاته، انطلاقاً من الآية الكريمة: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: 11]. أما الصفات البشرية التي تصادفنا في القرآن الكريم، فهم يرون أنها من باب المجاز والاستعارة، ولذا يجب تأويلها بما ينفي التشبيه الصارخ الذي أغرق فيه المشبه. فيكون معنى اليد في الآية: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح: 10]، هو القدرة والنعمة، وليس يداً كالأيدي لما يترتب على ذلك من تجسيم، والعرش والجلوس عليه في الآية: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: 5]، هو تعبير عن الملك والسلطان الإلهي، وكذلك الوجه في الآية: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [الرحمن: 27]، دلالة على الذات الإلهية⁽¹⁰⁾.

وهكذا استعمل المعتزلة العقل والنقل، ليبقى مبدأ التوحيد الإسلامي بريئاً من كل شوائب التعدد أو التجسيم.

وفي قضايا العالم والإنسان انعكست نظرتهم العقلية واضحة، مثل موقفهم من السببية وتأكيدها في المجال الطبيعي والإنساني، ومال بعضهم - كالجاحظ - إلى القول بالطبائع الثابتة للأشياء. بمعنى أن هناك خصائص معينة للموجودات الطبيعية لا يمكن أن يتخلى عنها، وإلا أصبحت موجوداً آخر مختلفاً عن الأول كل الاختلاف⁽¹¹⁾.

والحق أن علم الكلام في جملته هو محاولة لصياغة أسس العقيدة، ومناقشة

(9) في تفصيل رأي المعتزلة انظر (مقالات الإسلاميين) للأشعري، ج 1 ص 247، ط 2، القاهرة 1968 م.

(10) انظر زمدي جار الله: المعتزلة، ص 83-86، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974 م.

(11) في تفصيل رأي أصحاب الطبائع، انظر: النيسابوري: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص 133، تحقيق: د. معن زيادة - د. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس، ليبيا، 1979 م.

المشكلات المتفرعة عنها عقلياً، بإقامة الأدلة والبراهين. وإذا كان قد اتخذ طابع الدفاع والجدل مع المخالفين وتفنيد آرائهم بالحجة والبرهان، كما يتضح من تعريفه بأنه (علم الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية)⁽¹²⁾، فإنه سيتحول شيئاً فشيئاً إلى (علم باحث عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو على قاعدة الإسلام)⁽¹³⁾. أي أنه سيتحول إلى فلسفة تبحث في حقائق الموجودات انطلاقاً من التصور الإسلامي، وبذا يخرج عن كونه مجرد دفاع - أيّاً كان حجم ذلك الدفاع وأهميته - إلى فلسفة شاملة، تبحث في العالم وقضاياه ومشكلاته من منظور إسلامي خالص. وبذا يكون هذا العلم قد مهد الطريق إلى أصحاب النظر الفلسفي المحض.

فعند الفلاسفة يعتبر الموقف من العقل والسير على هدى أحكامه جزءاً من طبيعة الفلسفة، ولكم جاهد الفلاسفة المسلمون لتأكيد وجهة النظر العقلية والدفاع عنها في وجه تيارات كانت ترفض العقل كلياً، أو تقبله جزئياً، فكان الهجوم على العقل والسائرين على هديه، يحمل في طياته دفاعاً عن الجهل، ونكوصاً عن ركب الحضارة الذي بزغ مع فجر الإسلام، وتبريراً للاستبداد الذي أشاع الخرافة والجهل والخنوع لكي يسلس قياد الناس، ويذهلوا عن مآسيهم ومظالمهم، حتى وإن تقنع هذا الموقف بقتاع الدفاع عن النص الديني والاحتماء به.

ولئن تجلّى موقف الفلاسفة العقلي في العديد من المسائل العلمية والمعرفية والاجتماعية وغيرها فإنه تجلّى - قبل كل شيء - في إثبات ضرورة الفلسفة ومشروعية التفلسف، وهو أمر لا بد منه في وسط يُشير بأصابع الاتهام والشك للفلسفة والمشتغلين بها.

فهذا الكندي يرى أن الناس جميعاً لا بد لهم من موقف فلسفي، إن أرادوا الحصول على قدر من التفكير السديد. وحتى خصوم الفلسفة مضطرون للتفلسف

(12) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص 54، ط 8، دار المعارف، مصر، 1981 م.

(13) المجراني: التعريفات، ص 163، طبع الحلبي، القاهرة، 1938 م.

شَاءُوا أم أبوا . . لأنهم إن رفضوا الفلسفة وجب عليهم تعليل موقفهم والبرهنة عليه . وإعطاء العلة والبرهان هو من طبيعة الفلسفة⁽¹⁴⁾ .

أما ابن رشد، فيرى أن النظر الفلسفي واجب شرعاً، ذلك لأن الفلسفة لو تعمقنا معناها (ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلائلها على الصانع)⁽¹⁵⁾، وذلك في رأيه عَيْنُ ما دعا إليه الشرع، فإن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل ومعرفتها به، وهو واضح في أكثر من آية من كتاب الله، مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2]. وقوله سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 185]. ويرى ابن رشد في هذه الآية نصاً يحث على النظر في جميع الموجودات⁽¹⁶⁾ والمقصود بالنظر هنا هو الرؤية العقلية البرهانية وهي جوهر الفلسفة .

ولعل تلك النقطة هي التي انطلق منها ابن رشد لاستجلاء أسس الاتفاق بين الفلسفة والدين قائلاً: (إذا كانت هذه الشرائع حقاً، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له)⁽¹⁷⁾ .

إن الموقف العقلي لابن رشد ولمن سبقه من فلاسفة الإسلام، لا بد أن يكون قد انطلق من أرضية اعتقادية وثقافية معينة، نستطيع أن نقرر هنا أنها إسلامية قرآنية قبل كل شيء . فلقد كان القرآن الكريم هو المحرك للعقلية الإسلامية كي تقوم بالبحث والنظر واكتشاف القوانين التي تحكم هذا العالم، بل ومعرفة الله وإدراك عنايته المحيطة بجميع الأشياء .

فالخطاب القرآني كان موجهاً باستمرار لقوم يعقلون، ولأولي الألباب،

(14) راجع الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص 36، ضمن (رسائل الكندي الفلسفية، ج 1).

(15) ابن رشد: فصل المقال، ص 24، تقديم وتعليق: د. أبو عمران الشيخ، وجلول البديوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982 م.

(16) المصدر نفسه، ص 24.

(17) المصدر نفسه، ص 33.

ولأصحاب الفكر النير والفطرة السليمة، وليس لأناس صودرت عقولهم، واضطربت أذهانهم، وشُلَّ تفكيرهم. قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون﴾ [البقرة: 242]، وقال سبحانه: ﴿فاقصص القصص لعلهم يتفكرون﴾ [الاعراف: 176]، وقوله: ﴿وما يذكر إلا أولو الألباب﴾ [البقرة: 269]، وغير ذلك من الآيات الكثيرة التي تؤكد دور القرآن في تغذية العقل المسلم واطلاق قدراته الكامنة لاكتشاف حقائق الأشياء. ناهيك عن الآيات الأخرى التي تحث على العلم المؤيد بالبرهان، والبعد عن الأهواء والظنون والتقليد وغيرها من الصفات التي تفسد صفاء العقل أو تعمل على تحجره.

وما دام العقل والعقلانية هي سمة ميزت العصر الحديث، وكانت سبباً قوياً في دفعه خطوات إلى الأمام، وحل الكثير من مشكلاته التي امتعصت قروناً طويلة، فإن إضاعة هذا الجانب من تراثنا الفلسفي تعطي هذا التراث حضوراً معاصراً وبناءً.

3 - الموقف من الإنسان :

كان الإنسان - وما زال - محوراً لاهتمامات الفلاسفة والمفكرين. غير أن الباحثين الغربيين قد درجوا على اعتبار عصر النهضة الحديثة Renaissance، هو عصر الإنسان في شتى مجالاته العلمية والأدبية والفلسفية، وأن العصور الماضية - باستثناء اليونانية منها والرومانية - هي عصور طمست فيها شخصيته، واستلبت ارادته، وصودرت حريته، وهم يخصون الفكر الإسلامي والحضارة العربية الإسلامية بقدر غير قليل من النقد، لأنها أهملت مبحث الإنسان، أو أنها جعلته مستسلماً للغيب والقدر، وأسيراً لجبرية لا يجد منها مفرأ.

والحق أن في هذا الرأي كثيراً من التجني الناجم - بالتأكيد - عن عدم الإلمام بحقيقة موقف المفكرين المسلمين من قضايا الإنسان الأخلاقية والسياسية والاجتماعية. فلورجعنا إلى القرآن الكريم - وهو الملهم الأول لفلاسفة المسلمين ومفكرهم - لوجدناه يقدم صورة ايجابية مشرقة للإنسان تهدف إلى تحريره من نير العبودية، وتوجهه كأشرف وأكرم المخلوقات في هذا العالم ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾

[الاسراء: 7]، وتجعله حامل الأمانة: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾ [الأحزاب: 72] وهو خليفة الله في هذه الأرض: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾ [البقرة: 30].

وإنسان يكرمه الله هذا التكريم، ويجعله حاملاً للأمانة، وخليفته في هذه الأرض، لا يمكن أن يكون مسلوب الإرادة عديم الاختيار، لا يملك من أمره شيئاً، كما توهم الجبريون. الحرية إذن قيمة كبرى من قيم الإسلام، فلا عجب أن رأيناها محل نظر وصراع واختلاف جاد بين المفكرين المسلمين. وباستثناء الجبرية الصريحة، فإن أغلب الفلاسفة والمتكلمين كانوا أنصاراً لمبدأ الحرية والاختيار الإنساني، وإن تفاوتوا في قربهم أو بعدهم من هذا المبدأ. المعتزلة كانوا أنصار الاختيار الكامل، والأشاعرة رغم عدم قولهم بالاختيار ولجؤهم إلى الكسب، فإنهم لم يقولوا بالجبر الصريح، وهو موقف يمثل رفضاً ظاهرياً للجبر على الأقل!

أما الفلاسفة المسلمون فيقولون بالحرية الإنسانية، وهم يرثون عليها فلسفتهم الأخلاقية. يقول الفارابي: (الخير في الحقيقة ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار)⁽¹⁸⁾. أي أن معيار الفعل الخير والشرير هو الإرادة والاختيار. والإنسان قادر على توجيه أفعاله نحو الخير أو نحو الشر، ولذا فهو يتحمل مسؤوليتها، وهو أمر إيجابي يعزز ثقة الإنسان بنفسه ويقتضي منه أن يكون على بصيرة من أمره.

والإرادة عند مسكويه (ت 421 هـ) هي التي تميز العمل الخلقي سواء كان خيراً أم شراً. (فالخيرات هي الأمور التي تحصل للإنسان بإرادته وسعيه في الأمور التي لها أوجد الإنسان ومن أجلها خلق، والشرور هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه أو كسله وانصرافه)⁽¹⁹⁾.

(18) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 97، تحقيق د. ألبير نادر، ط 5، دار المشرق، بيروت، 1985 م.

(19) مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص 12، مطبعة صبيح، القاهرة، 1968 م.

فالخير إذن هو العمل لتحقيق الغايات التي من أجلها خلق الإنسان، والشر هو كل العوامل التي تعوق سبيل الخير، بالسعي والإرادة أو بالكسل والتهاون. أي أن مسكويه يشدد كثيراً على قيمة العمل وارتباطه بالإرادة، وهذا ينعكس دون شك على الجانب العملي من فلسفته الخلقية.

ولا يقتصر مفهوم الحرية على رسم الجانب الخلقى، لكنه يحمل أبعاداً سياسية متجاوزاً موانع العصبية العرقية أو الدينية أو الفكرية، ومؤسساً لدعائم التسامح الديني والإخاء الإنساني والحرية الفكرية. ولذا تحدث الفارابي عن (مجتمع المعمورة) الذي تتعاون فيه الأمم على بلوغ السعادة⁽²⁰⁾ بينما غاب ذلك عن افلاطون الذي بقي في تفكيره السياسي أسيراً للتجربة اليونانية في دولة المدينة، ولنظرتها المشوبة بالتعصب والاستعلاء على الشعوب الأخرى!

وحسبنا موقف الفلاسفة المسلمين من الحرية لتبين مكانة الإنسان وقيمته وما يمكن أن يقدمه تراثنا الفلسفي للإنسان اليوم الذي كبلته القيود وأرهقته المعاناة.

هذه مواقف فلسفية من مشكلات هامة شغلت الفكر الإنساني زمنياً طويلاً، وأحسب أنها تقدم لتلك المشكلات إجابات واضحة ومحددة، مما يدل على حيوية تراثنا وقدرته على النفوذ إلى حياتنا المعاصرة ودفعها إلى الأمام. هذا إذا قرأناه بعيون معاصرة تستوحي من الماضي ما يعين على فهم الحاضر واستشراف المستقبل.

(20) الفارابي: المصدر السابق، ص 118.



أحياء لعليؑ والثقافة في الأندلس في العصور الوسطى



الأستاذ مفتاح محمد رباب
جامعة ناصر



نعمت الأندلس تحت ظل الحكم العربي الإسلامي بفترات رخاء واستقرار سياسي وثقافي وعلمي لعدة قرون، على الرغم من وجود بعض الفتن والثورات الداخلية بين الحين والحين وشهدت تلك الأرض نوعاً من التسامح - خاصة التسامح الديني - بين السكان لم تشهده اسبانيا قبل العرب بعد نزوحهم عنها.

وكانت أعظم فترة ازدهرت فيها العلوم والآداب والفنون والصناعات والزراعة وغيرها هي فترة حكم عبد الرحمن الناصر وابنه الحكم المستنصر. وبلغت مدن اسبانيا خاصة قرطبة وغرناطة وطليلة، شهرة عالمية في مجال العلوم والآداب نافست فيها أكبر مراكز الشرق العربي والإسلامي الحضارية كبغداد ودمشق والقاهرة وسمرقند وغيرها. وكانت الإدارة العربية الإسلامية على قدر عظيم من الدقة في التنظيم الإداري والاقتصادي وغيرها في الدولة العربية في اسبانيا في ذلك الوقت وانتشرت المصانع في أكثر المدن الأندلسية. تلك المصانع التي تقوم بصناعة

الأقمشة والملابس والأحذية وصناعة الحديد والنحاس والمعادن الأخرى كالذهب والفضة والرمصاص والزئبق.

وجلب العرب الفاتحون معهم إلى تلك الديار العديد من أنواع المزروعات والتقنية الزراعية التي لم تعرفها اسبانيا قبل قدوم العرب إليها مثل حفر قنوات الري وإدخال زراعة الكروم والحنطة السوداء وأشجار الزيتون والنخيل وأشجار التوت لتربية دودة القز للحصول على الحرير الطبيعي، وقصب السكر، والأرز، والهلين، والسبانخ وغيرها من المزروعات الأخرى، كما أنهم - العرب - أدخلوا معهم زراعة العديد من أنواع الفاكهة التي لم تعرفها اسبانيا مثل الرمان والبرتقال والشمش والخوخ، والبرقوق والتين والليمون⁽¹⁾.

وبفضل تطبيق نظام اقتصادي دقيق موجه توجيهاً سليماً، كان دخول قرطبة وحدها أعلى من دخل جميع دول العالم المسيحي اللاتيني، وكان هذا الدخل يستخدم في نفقات الجيش والنفقات العامة وثلاثة الأخر للاحتياطي⁽²⁾.

وفي الجانب الثقافي فقد انتشرت المكتبات في جميع البلاد الأندلسية. وكانت هذه المكتبات تحتوي على آلاف الكتب التي كانت تنقل إليها من كل مكان من العالم الإسلامي. ويكلمة موجزة فإن اسبانيا أو الأندلس لم تنعم - كما قال المستشرق ستانلي لين بول - «طوال تاريخها بحكم رحيم، عادل، كما نعمت به في أيام الفاتحين العرب».

ازدهرت العلوم والآداب في الأندلس كما ازدهرت في المشرق الإسلامي، وبلغت الحياة العلمية والثقافية ذروتها في عصر عبد الرحمن الناصر - حكم من 300 هـ - 350 هـ - وابنه الحكم المستنصر - حكم من 350 هـ - 366 - الذي كان مثقفاً شغوفاً بالقراءة، محباً للعلوم والعلماء ومكرماً لهم، وجمع من الكتب في مكتبة قصره ما يزيد على 400.000 مجلد في مختلف فروع العلوم والآداب تحصيل عليها من كل

(1) جالك س. ريسلر. الحضارة العربية. ترجمة غنيم عبدون. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د. ت) ص 153.

(2) نفس المصدر، ص 152.

مكان في العالم الإسلامي ، وكانت قرطبة عاصمة الأندلس في قمة المجد العلمي والثقافي مع بقية المدن الأخرى مثل اشبيلية وغرناطة وطليطلة وبلنسية وغيرها، حيث كانت هذه المدن تشارك قرطبة ازدهارها وخرج منها علماء بارزون في مختلف فروع العلم والمعرفة . وفي فترة حكم الحكم المستنصر بلغت جامعة قرطبة مرتبة عالية لم تبلغها أي مؤسسة علمية في العالم في ذلك الزمان، بالإضافة إلى المدارس التي أقامها الحكم في كل مكان من مدن الأندلس، حتى أن بعض المؤرخين ذكروا أنه لم يوجد فرد في الأندلس لم يعرف القراءة والكتابة، بينما كانت أوروبا في ذلك الوقت غارقة في ظلام الجهل باستثناء بعض الرهبان ورجال الكنيسة . وقد بلغ عدد المدارس من الكثرة حتى أن قرطبة وحدها احتوت على أكثر من سبع وعشرين مدرسة تقوم بتعليم أبناء البلاد مجاناً وحوث غرناطة وطليطلة وإشبيلية ومرسية وغيرها على مدارس ذات مستوى عال من التعليم . وكانت هذه المدارس تعلم العلوم المختلفة كعلم الفلك والمنطق والجغرافيا والطب والنحو والطبيعة والكيمياء والتاريخ الطبيعي والزراعة وغيرها من العلوم الأخرى . ومارس العرب في اسبانيا الاشتغال بالعلوم الرياضية من جبر وهندسة وحساب ونحوه، ومن الأندلس انتقلت هذه العلوم، خاصة الرياضيات والأرقام والصفر إلى أوروبا عن طريق الترجمة وعن طريق بعض الأوروبيين الذين قدموا إلى الأندلس لالأخذ من علومها وآدابها وفنونها مثل جريرت الذي أصبح فيما بعد البابا سلفستر الثاني ، حيث تعلم العلوم الرياضية في الأندلس ونقل الكثير من المعارف العلمية خاصة الرياضيات إلى أوروبا⁽³⁾.

لقد لعب الأندلس دوراً مهماً وعظيماً في كثير من مجالات البحث العلمي في فروع متعددة من العلوم، خاصة الطب والفلك والرياضيات، وعن طريق هذه البحوث والابتكارات والاختراعات التي قدمها علماء الأندلس في مختلف العلوم البحتة والتجريبية تمكن علماء أوروبا من الاطلاع على المعارف العلمية التي لم يعرفونها من قبل . وكانت تلك المعارف والمعلومات هي الأساس الذي بنى عليه

(3) ل. أ. سيدو. تاريخ العرب العام. ط 2. ترجمة عادل زعيتير. القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1969، ص 271.

الأوروبيون عصر النهضة الأوروبية والحضارة الحديثة.

ولم يكن تأثير الحضارة الإسلامية في الحياة الفكرية لأوروبا مقصوراً على العلوم البحتة والتجريبية، بل تعداه إلى الفلسفة والأدب، خاصة الشعر واللغة، حيث ظهر عدد كبير من الفلاسفة الأوروبيين الذين درسوا الفلسفة الإسلامية ونهجوا منهجها. خاصة فلسفة ابن رشد وابن طفيل من فلاسفة الأندلس.

وقد ساعد على ازدهار العلوم والفنون والأدب في الأندلس عدة عوامل منها تشجيع الخلفاء والأمراء والحكام والأغنياء للعلم والمشتغلين به، وحب الأندلسيين للقراءة وشغفهم باقتناء الكتب مهما كانت الحالة المادية لأفراد المجتمع الأندلسي، وانتشار حلقات العلم في المساجد والجوامع، وانتشار المدارس بأنواعها والجامعات والمؤسسات الثقافية كالمكتبات بأنواعها العامة والخاصة حيث انتشرت المكتبات في جميع مدن الأندلس وبشكل كبير جداً، حتى أن بعض المدن الأندلسية كانت تحتوي على أكثر من سبعين مكتبة عامة، ولم يخل بيت أندلسي من مكتبة خاصة عظيمة أو مجموعة من الكتب على الأقل وساعد على انتشار الكتب على مدى واسع في بلاد الأندلس كثرة الوراقين الذين كانوا ينسخون الكتب ويبيعونها للناس. وقد اشتهرت معظم مدن الأندلس بهذه المهنة. وكانت قرطبة في المقدمة في هذا المجال حيث كثرت فيها محلات الوراقة التي كانت تضم العديد من ناسخي الكتب الذين كانوا يتلقون رواتب ثابتة ومرتفعة في كثير من الأحيان من أصحاب هذه المحلات. وقد قدر أن ما كان ينتج في قرطبة وحدها من الكتب كان ما بين ستين وثمانين ألف كتاب في السنة⁽⁴⁾ والعامل الهام في انتشار الكتب والمكتبات ثم في ازدهار العلوم والأدب كان وجود صناعة الورق أو الكاغد في بعض المدن الأسبانية خصوصاً مدينة شاطبة التي اشتهرت بهذه الصناعة ويعتبر ورقها من أجود أنواع الورق.

لقد تعلمت أوروبا كل ما في وسعها أن تتعلمه من العلوم والفلسفة الإسلامية

(4) خوليان ريبيرا. التربية الإسلامية في الأندلس ترجمة الطاهر أحمد مكي القاهرة: دار المعارف، 1981، ص 271.

التي كانت في قمة ازدهارها حوالي القرن الثاني عشر الميلادي قبل أن تتمكن من إحراز أي مزيد من التقدم في هذه المجالات. إن العرب لم يكونوا مجرد نقلة لعلوم اليونان والهنود والفرس وغيرهم، بل كانوا حملة لشعلة العلم، ومبدعين، حافظوا على العلوم التي نقلوها ودرسوها. ثم بعد استيعابها وسعوا آفاقها وأضافوا إليها اختراعاتهم واكتشافاتهم وإبداعاتهم في كافة العلوم. فكانت إنجازاتهم التي قدموها للإنسانية من أعظم إنجازات الحضارات السابقة والمعاصرة للحضارة الإسلامية في القرون الوسطى⁽⁵⁾.

أعلام الأندلس في العلوم والفلسفة

- مسلمة المجريطي :

هو أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي الأندلسي . ولد بمجريط (مدريد) في منتصف القرن العاشر الميلادي حوالي عام 950 ميلادية . وذكر القفطي أنه كان «إمام الرياضيين بالأندلس وأعلم من كان قبله بعلم الأفلاك وحركات النجوم كانت له عناية بإرصاد الكواكب وشغف بتفهم كتاب المجسطي وله كتاب حسن في ثمار العدد وهو المعنى المعروف بالأندلس بالمعاملات...»⁽⁶⁾ . وهذا الكتاب الذي ذكره القفطي «المعاملات» كتاب يبحث في أمور الحساب وعلاقته بالتجارة .

برع مسلمة في الرياضيات والفلك والكيمياء ففي الرياضيات كتب عدداً من الكتب في الحساب والهندسة وكانت له مهارة فائقة في الاشتغال بالأعداد ونظرياتها، خاصة فيما يتعلق بالأعداد المتحابة وله في ذلك عدة رسائل ، بالإضافة إلى مؤلفات أخرى في علم الحساب منها كتاب «المعاملات» الذي ذكر سابقاً⁽⁷⁾

(5) مونتجومري وات. فضل الإسلام على الحضارة الغربية ترجمة حسين أحمد أمين - دار الشروق - 83 م ص 620 .

(6) جمال الدين القفطي . تاريخ الحكماء ، بغداد : مكتبة المشي . (عن طبعة جوليوس ليبيرت ، لايزغ 1953 ص 326) .

(7) قلري حافظ طوقان . تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك . ط3 . القاهرة : دار الشروق ، 1963 ، ص 257 .

وتذكر بعض كتب التاريخ أنه ألف عدة مؤلفات في الهندسة. وفي الفلك كان لمسلمة دور رائد وعظيم، وقد أجاد في أعماله الفلكية. ومن أهم الأعمال التي قام بها عنايته بالجداول الفلكية أو الأزياج كما كانت تسمى فقد أعد كتاباً اختصر فيه «تعديل الكواكب من زيغ البتاني وُعَيَّ بزيغ محمد بن موسى الخوارزمي ونقل تاريخه الفارسي إلى التاريخ العربي ووضع أوساط الكواكب لأول تاريخ الهجرة وزاد فيه جداول حسنة على أنه اتبعه على خطأ فيه ولم ينبه على مواضع الغلط منه⁽⁸⁾. وقد نبّه على هذه الأخطاء وغيرها صاعد الأندلس في كتاب له سماه «في إصلاح حركات الكواكب»⁽⁹⁾.

ولمسلمة أيضاً «رسالة في الاسطرلاب» ترجمت إلى اللاتينية كما ترجم رودلف البرجس «Rudolf of Burges» شروح مسلمة على «كتاب بطليموس».

وألف مسلمة المجريطي في الكيمياء كتابين هما «رتبة الحكيم» و«غاية الحكيم» وقد تمت ترجمة «غاية الحكيم» إلى اللاتينية حوالي منتصف القرن الثالث عشر الميلادي بأمر من الملك «الفونس» أما كتاب «رتبة الحكيم» فيعد من أهم المصادر التي يمكن الاعتماد عليها في معرفة تطور بحوث علم الكيمياء في الأندلس. كذلك احتوى كتاب «غاية الحكيم» على بحوث تعنى بدراسة تاريخ الحضارات القديمة، ومكتشفات الأمم السابقة كالأنباط والأقباط والسريان والهنود وغيرهم ومجهوداتهم في العلوم والعمران، بالإضافة إلى ما فيه من بحوث موجزة عن علم الفلك والرياضيات والكيمياء والسحر والحيل (الميكانيكا) والتاريخ الطبيعي، والبيئة وتأثيرها على الكائنات... وغير ذلك⁽¹⁰⁾.

وقد تتلمذ على يد مسلمة المجريطي كثير من علماء الأندلس الذين كان لهم دور كبير في تقدم العلوم بالأندلس، خاصة في قرطبة ودانية وغيرهما، منهم أبو السمح الغرناطي، وابن الصفار، والزهراوي والكرماني وغيرهم كثيرون.

(8) جمال الدين القفطي، ص 326.

(9) أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي. طبقات الأمم، القاهرة: مطبعة السعادة (د. ت)، ص 20.

(10) قدرتي حافظ طوقان، ص 258.

وتوفي مسلمة بن أحمد المجريطي عام 398 هجرية / 1007 ميلادية وذلك قبل الفتنة التي حدثت بالأندلس.

- أبو القاسم الزهراوي :

هو أبو القاسم خلف بن عباس الزهراوي ، ولد بالزهراء إحدى ضواحي قرطبة وإليها نسب وكان مولده عام 936 ميلادية . وهو من أوائل الأطباء العرب والمسلمين الذين نبغوا في علم الجراحة وعلى يديه وصل علم الجراحة إلى قمته في ذلك الوقت ويعتبره البعض فخر الجراحة العربية وثالث ثلاثة نبغوا في الطب العربي : الرازي وابن سينا والزهراوي ، وهم الذين كانوا أعمدة الطب العربي والإسلامي واعتمدت عليهم أوروبا في بناء نهضتها الطبية الحديثة⁽¹¹⁾ .

والزهراوي هو أول من استعمل ربط الشرايين لمنع النزيف . واستخدم عدة آلات جراحية في عمله كجراح ، وكان أكثر هذه الآلات من ابتكاره . وقد احتوى كتابه «التصريف لمن عجز عن التأليف» على رسوم لعدد من هذه الآلات الجراحية ، وبذلك وصف الزهراوي بأنه أكبر جراح عرفته الحضارة الإسلامية والعصور الوسطى قاطبة⁽¹²⁾ . وقال أحمد الضبي في كتابه «بغية الملتبس» أن أبا القاسم الزهراوي كان من أهل الفضل والبدن والعلم ، والعلم الذي لم يسبقه فيه أحد هو علم الطب الذي ألف فيه كتاباً مشهوراً كثير الفائدة محذوف الفصول أسماه كتاب «التصريف لمن عجز عن التأليف» . ولئن قلت إنه لم يؤلف في الطب أجمع منه للقول والعمل في الطبائع والجبر لنصدقن⁽¹³⁾ . ويشير الضبي إلى أن الزهراوي مات بالأندلس بعد سنة 400 هجرية وتشير بعض المصادر الأخرى إلى أن وفاته كانت عام 1013 ميلادية .

(11) عبد الحليم منتصر . تاريخ العلم وفور العلماء العرب في تقدمه ط 3 . القاهرة : دار المعارف ، 1969 ، ص 176 .

(12) نفس المصدر ص 177 .

(13) أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة الضبي . بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس . مجريط (مدريد) : مطبعة روخس ، 1884 ص 271 - 272 .

ولم تذكر المصادر التاريخية أنه ألف من الكتب سوى كتابه الذي به اشتهر وهو كتاب «التصريف لمن عجز عن التأليف» الذي يعتبر دائرة معارف طبية قسمت إلى ثلاثين فصلاً مبنية في ثلاثة أقسام: الأول في الطب الداخلي. والثاني في الأقرباذين والكيمياء. والثالث في الجراحة. وقد امتاز القسم الثالث وهو القسم الخاص بالجراحة برسوم الآلات الجراحية وآلات خلع الأسنان المستعملة في زمن الزهراوي. وقد ترجم جيرار الكرموني قسم الجراحة من كتاب «التصريف» وأصبح المرجع الهام في جامعات أوروبا كجامعة سالرنو وجامعة مونتبليه وغيرها وكذلك كان هذا الكتاب مرجعاً لأطباء أوروبا في عصر النهضة حتى أن أحد أساتذة الطب في أوروبا استشهد بأقوال الزهراوي ونظرياته في الجراحة أكثر من مائتي مرة في مؤلفاته. وقد ترجم كتاب الزهراوي هذا أكثر من مرة، حيث ترجم إلى العبرية واللاتينية في مدينة البندقية عام 1495 ميلادية وفي ستراسبورغ عام 1532 ميلادية، وفي بال عام 1541 ميلادية.

- ابن الزرقيال:

هو أبو إسحاق إبراهيم بن يحيى النقاش المعروف بولد الزرقيال الأندلسي «أبصر أهل زمانه بإرصاد الكواكب وهيئة الأفلاك واستنباط الآلات النجومية وله صحيفة الزرقيال المشهورة في أيدي أهل هذا النوع التي جمعت من علم الحركات الفلكية كل بديع مع اختصارها⁽¹⁴⁾. وتذكر المصادر التي درست حياة ابن الزرقيال أنه قام بحوالي 402 رصد لتعيين أقصى بعد للشمس وقام بتحديد «مقدار حركة المبادرة السنوية لنقطتي الاعتدالين بخمسين ثانية أي ما يعدل ما جاء في أزياجنا - الجداول الفلكية - الحديثة بالضبط⁽¹⁵⁾.

وكان ابن الزرقيال يراقب حركة الأفلاك بواسطة آلات اخترعها بنفسه، كما قام بصناعة ساعات دقاقة أعجب بها أهل طليطلة إعجاباً لا حد له.

(14) جمال الدين الفطحي، ص 57.

(15) غوستاف لويون. حضارة العرب ط 4. ترجمة عادل زعير القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1964، ص 462.

لقد كان ابن الزرقى عالماً بارزاً قلَّ مثيله في عصره من علماء الفلك المشهورين، بل إن الأندلس لم تنجب مثله من الفلكيين منذ أن دخلها العرب فاتحين، وكان ذكياً بارعاً في كل ما يقوم به من أحكام وما يتحصل عليه من معلومات من خلال آلات الرصد التي كان يستخدمها. وقد اعتمد بعض العلماء على إرصاد ابن الزرقى التي كانت غاية في الدقة، منهم ابن الحماد الأندلسي الذي «عمل عليها ثلاثة أزياج أحدها سماه الكور على الدور والآخر الأمد على الأبد واختصرهما (في زيج) وسماه المقتبس»⁽¹⁶⁾.

وكان لابن الزرقى مساهمات في العدد والحساب. وقد قام بأخر إرصاداته الفلكية في قرطبة في أواخر عام 480 هجرية/ حوالي عام 1087 ميلادية.

وتوفي ابن الزرقى بقرطبة سنة 493 هجرية⁽¹⁷⁾. ورغم علو شأن ابن الزرقى كعالم فلكي ورياضي، فإن المصادر التاريخية لم تمدنا إلا بالقليل من المعلومات عن حياته، كما هو الشأن مع كثير من العلماء العرب والمسلمين.

- ابن السمع الغرناطي:

هو أبو القاسم أصبغ بن محمد بن السمع المهندس الغرناطي، عاش في زمن خلافة الحكم، وكان محققاً لعلم الحساب والهندسة بارعاً في علم الفلك وحركات النجوم وكانت له بالإضافة إلى ذلك عناية بعلم الطب. وله في كل هذه المجالات مؤلفات قيمة. ففي علم الحساب أو العدد له كتاب «طبيعة العدد» بالإضافة إلى كتابه المشهور «ثمار العدد» الذي اشتهر باسم «المعاملات». وفي علم الهندسة ألف كتاباً كبيراً في الهندسة وضع فيه أجزاءها من الخط المستقيم والمقوس والمنحني، وكتاب «المدخل إلى الهندسة في تفسير كتاب إقليدس» وفي علم الفلك وحركات النجوم له عدة كتب منها كتابان في الآلة المسماة بالأسطرلاب، أحدهما في التعريف بكيفية صنعها وقسمه إلى مقالتين، والآخر في

(16) جمال الدين القفطي ص 57.

(17) ابن الأبار. تكملة الصلة. ج 1 ص 138 نقلاً عن قدرى حافظ طوقان ص 348.

كيفية العمل بالاسطرلاب والتعريف بفوائده وقد قسمه إلى مائة وثلاثين باباً. وكذلك له زيج - جدول فلكي - ألّف على أحد مذاهب الهند المعروف «بالسند هند» وهو عبارة عن كتاب كبير قسمه إلى جزأين: الأول في الجداول والثاني في رسائل الجداول⁽¹⁸⁾. وتوفي أبو القاسم بن السمع الغرناطي بغرناطة سنة 426 هجرية.

- أبو الصلت:

هو أبو الصلت أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت، ولد في بلدة «دانية» شرق الأندلس عام 460 هجرية. وهو من أهل الفضل ومن الماهرين في صناعة الطب وغيرها من العلوم الأخرى. وقد بلغ في علم الطب مبلغاً لم يبلغه أحد غيره من الأطباء في زمانه، وكان أوحد عصره في العلم الرياضي متقناً لعلم الموسيقى وعمله، جيد الضرب على آلة العود. ولأبي الصلت معرفة كبيرة بالأدب بلغ بها مبلغاً لم يصل إليه غيره من الأدباء حيث كان «واحد عصره وفريد دهره والمتفرد بفرائد نظمه ونثره ذا يد قوية في علوم الأوائل»⁽¹⁹⁾. . . وكان أبو الصلت لطيف النادرة، فصيح اللسان جيد المعاني.

ومن القصص التي تروى عن ذكائه وعلمه أنه فكر في رفع السفن والمراكب الغارقة في قاع البحر. حيث غرق بالقرب من ميناء الاسكندرية أحد المراكب التي كانت محملة بالنحاس ولم يجد البحار حيلة لرفعها لطول المسافة بين سطح البحر وقعره. وفكر أبو الصلت، وكان في زيارة لاسكندرية في زمن ولاية الأفضل بن أمير الجيوش سنة 632 هجرية، في القيام بطريقة يمكن بها تخليص الغارق وانتشاله من قعر البحر. واجتمع بالأفضل بن أمير الجيوش والي المدينة - الاسكندرية - وحديثه بما فكر فيه، فوافق الأفضل وهياً له طلبه. وقام أبو الصلت بتطبيق الفكرة التي طافت بذهنه بعد أن أعدّ العدة للعمل وعندما «تنهأت» وضعها في مركب عظيم على موازنة المركب الذي قد غرق، وأرسى إليه حبالاً

(18) ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. تحقيق نزار رضا. بيروت: مكتبة دار الحياة، 1965، ص 483.

(19) جمال الدين الفقطي، ص 80.

مبرومة من الابرسم وأمر قوماً لهم خبرة في البحر أن يغوصوا ويوثقوا ربط الحبال بالمركب الغارق وكان قد صنع آلات بأشكال هندسية لرفع الأثقال في المركب الذي هم فيه . وأمر الجماعة بما يفعلونه في تلك الآلات . ولم يزل شأنهم ذلك وحبال الابرسم ترتفع أولاً فأولاً وتنطوي على دواليب بين أيديهم حتى بان لهم المركب الذي غرق وارتفع إلى سطح الماء⁽²⁰⁾ . وعلى الرغم من نجاح هذه الطريقة في رفع المركب إلى سطح البحر إلا أن الحبال انقطعت وعاد المركب إلى قعر البحر مرة أخرى . وقد نال أبو الصلت جزاءه لفشل إنقاذ المركب وليس لفشل فكرته ، حيث حبسه ابن أمير الجيوش وبقي في حبسه مدة حتى شفح له بعض أعيان البلاد وأطلق سراحه .

والعمل الذي قام به أبو الصلت يدل على التقدم الذي وصلت إليه العلوم الطبيعية والهندسية عند العرب المسلمين في القرون الوسطى ، إذ أن في صنع آلات بأشكال هندسية واستخدامها في رفع الأثقال ، دليلاً على استيعاب العرب لعلوم الهندسة والحيل (الميكانيكا) وبراعتهم في الجمع بينهما بطريقة عملية⁽²¹⁾ .

ولأبي الصلت شعر جميل وصف به الكثير من الأشياء كقوله يصف الثريا :

رأيت الثريا لها حالتان	منظرها فيهما معجب
لها عند مشرقها صورة	يريك مخالفاً المغرب
تطلع كالكأس إذ تستحث	وتغرب كالكأس إذ يشرب

ومن شعره أيضاً في وصف آلة الاسطرلاب قوله :

أفضل ما استصحب النبل فلا	تعدل به في المقام والسفر
جرم إذا ما التمت قيمته	جل على التبر وهو صفر
مختصر وهو إذ تفتشه	عن ملح العلم غير مختصر
ذو مقلة يستبين ما رمقت	عن صائب اللحظ صادق النظر
تحمله وهو حامل فلكا	لو لم يدر بالبنان لم يدر

(20) ابن أبي أصيبعة ، ص 502 .

(21) قدرى حافظ طوقان ، ص 338 .

مسكنه الأرض وهو يبنينا عن جل ما في السماء من خبر
أبدعه رب فكرة بعدت في اللطف عن أن تقاس بالفكر
فاستوجب الشكر والثناء له من كل ذي فطنة من البشر
فهو لذي اللب شاهد عجب على اختلاف العقول والفطر
ومن مؤلفات أبي الصلت في العلوم والأدب تذكر⁽²²⁾:

- كتاب الرسالة المصرية، وقد ذكر فيها ما رآه في مصر من الآثار وهيئها،
ومن اجتمع بهم فيها من الأطباء والمنجمين والشعراء والأدباء وغيرهم. وقد ألف
هذه الرسالة لأبي الطاهر يحيى بن تميم بن المعز بن باديس.

- كتاب الأدوية المفردة على ترتيب الأعضاء المتشابهة الأجزاء والآلية، وهو
كتاب مختصر رتبته ترتيباً حسناً.

- كتاب الانتصار لحنين بن إسحق على ابن رضوان في تتبعه لمسائل حنين.
- كتاب حديقة الأدب.

- كتاب الملح العصرية من شعراء أهل الأندلس والطارئين عليها.

- رسالة في الموسيقى.

- كتاب في الهندسة.

- رسالة في العمل بالاسطرلاب.

- كتاب تقويم منطلق الذهن.

- ديوان شعره.

وقد توفي أبو الصلت أمية بن عبد العزيز يوم الاثنين غرة محرم سنة 529
هجري بمدينة المهديّة بتونس. ودفن بالمنستير. وقبل وفاته بقليل قال أبياتاً من
الشعر طلب أن تنقش على قبره، وهي:

(22) ابن أبي أصيبعة، ص 514.

سكنتك يا دار الفناء مصدقاً
وأعظم ما في الأمر أني صائر
فيما ليت شعري كيف ألقاه عندها
فلن أك مجزياً بذنبي فلأنني
وإن يك عفوثم عني ورحمة
فثم نعيم دائم وسرور
بأنني إلى دار البقاء أصير
إلى عادل الحكم لنيس يجور
وزادي قليل والذنوب كثير
بشر عقاب المذنبين جدير

- ابن باجه:

هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ المعروف بابن باجه. كان عالماً بعلوم الأوائل وهو في الأدب فاضل لم يبلغ أحد درجته من أهل عصره في الأندلس، وكان في علوم الحكمة علامة وقته وفريد عصره «وكان متميزاً في العربية والأدب حافظاً للقرآن ويعد من الأفاضل في صناعة الطب، وكان متقناً لصناعة الموسيقى جيد اللعب بالعود. . وكان ذا ثقابة في الذهن. ولطف في الغوص على تلك المعاني الشريفة الدقيقة أعجوبة دهره ونادرة الفلك في زمانه. . . وله تعاليق في الهندسة وعلم الهيئة (الفلك) تدل على بروعه في هذا الفن»⁽²³⁾.

لقد كان ابن باجه من أعلام الأندلس في العلوم والآداب والفلسفة، واشتهر بالطب والعلوم الرياضية والفلك، وذكره الكثير من المؤرخين بالتقدير والإعجاب والاعتراف بفضلته في جميع العلوم التي كان بارعاً فيها.

وفي الجانب الفلسفي نجد أن ابن باجه بنى فلسفته العقلية على العلم الرياضي والعلم الطبيعي. وقد رأى بعض الدارسين لفلسفة ابن باجه بأنه «قد خلع عن مجموع الفلسفة الإسلامية سيطرة الجدل، ثم خلع عليها لباس العلم الصحيح وسيرها في طريق جديدة»⁽²⁴⁾. كذلك يذكر بعض المؤرخين أن ابن باجه يعتبر أول فيلسوف في العصور الوسطى فصل بين الدين والفلسفة في البحث، وذلك لأنه

(23) نفس المصدر، ص 515.

(24) عمر فروخ. عبقرية العرب في العلم والفلسفة. ط 5: بيروت. المكتبة العصرية، 1989، ص 151.

عندما وقف أمام مشكلة الخلاف بين الشريعة والحكمة استنتج بعبقريته أمراً على قدر كبير من الأهمية «وذلك أنه ليس من الضروري أن يهتم هو بأمر لم يستطع أحد قبله أن يبت فيه. من أجل ذلك لم يتعرض ابن باجه للدين قط بل انصرف بكليته إلى الناحية العقلية»⁽²⁵⁾.

ومن آراء ابن باجه الفلسفية أن الإنسان يستطيع بلوغ السعادة القصوى عن طريق العلم والتفكير لا بإماتة الحواس وتجسيم الخيال كما يفعل المتصوفون. وهو بذلك يكون قد مهد السبيل للاتجاه الجديد في الشرق والغرب معاً. وربما كانت هذه الآراء هي التي جعلت بعض خصومه يتهمونه بالزندقة وكادوا له فقتلوه بالسّم حسداً له في براءته وتقدمه في كثير من العلوم. وكانت وفاته في سنة 533 هجرية حوالي عام 1138 ميلادية، ودفن بمدينة فاس المغربية التي تُوفي بها.

ولابن باجه أثر كبير في أوروبا المسيحية، وله «فضل عظيم على ازدهار الفلسفة في المغرب وقد تتلمذ عليه جماعات لمع أفرادها في ميادين البحث والانتاج. فتأثر به ونتاجه علماء اشتغلوا بالفلك، والرياضيات والطب»⁽²⁶⁾ ومن بين علماء العرب والمسلمين الذين تأثروا بابن باجه، جابر بن الأفلح في دراساته وبحوثه في علم الفلك، والبطروجي أيضاً في علم الفلك، وابن البيطار في ميدان الطب والعلاج كذلك ابن طفيل وابن رشد الذي كان أحد تلاميذه.

وله العديد من المؤلفات في العلوم والفلسفة نذكر منها:

- شرح كتاب السمع (السمع) الطبيعي لأرسطوطاليس.

- كتاب اتصال العقل بالإنسان.

- كتاب تدبير المتوحد.

- كتاب النفس.

- كتاب نبذة سيرة على الهندسة والهيئة.

- كتاب التجريبتين على أدوية ابن وافد.

(25) نفس المصدر ص 152.

(26) قلدي حافظ طوقان، ص 386.

- كتاب اختصار الحاوي للرازي .
- فصول قليلة في السياسة المدنية .
- جواب المسائل عن هندسة ابن سيد المهندس وطرقه .

- جابر بن الأفلح :

ولد جابر بن الأفلح في إشبيلية في أواخر القرن الحادي عشر الميلادي وتوفي بقرطبة في منتصف القرن الثاني عشر للميلاد وهذا العصر الذي عاش فيه جابر هو العصر الذي بدأت فيه العلوم في المغرب والأندلس تأخذ طريقها نحو الازدهار والتقدم .

وقد اشتهر جابر بن الأفلح في علم الفلك والرياضيات، وكان لمؤلفاته أثر كبير على تقدم هذه العلوم في عصر النهضة الأوروبية، حيث تُرجم العديد منها إلى اللاتينية وغيرها من اللغات الأخرى في تلك الفترة. ويذكر قدرى حافظ طوقان نقلاً عن بعض مصادر تاريخ العلوم أن جابر بن الأفلح ألف تسعة كتب في علم الفلك يبحث أولها في المثلثات الكروية. وقد ترجم جيرار الكرموني هذه المؤلفات إلى اللاتينية وطُبعت في مدينة نورمبرغ عام 1533 م⁽²⁷⁾.

وكان لمؤلفات جابر في المثلثات الكروية قيمة عالية في تاريخ هذا العلم، حيث أن لجابر بن الأفلح أيضاً «كتاب في الهيئة في إصلاح المجسطي» الذي نقله جيرار الكرموني أيضاً إلى اللاتينية، وترجمه في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي موسى بن تبون إلى العبرية. وفي هذا الكتاب انتقد جابر نظريات بطليموس التي تتعلق بالكواكب.

وكان مما وضعه جابر في علم المثلثات المعادلة التي استنبطها وسميت فيما بعد «بنظرية جابر» والتي تستعمل في حل المثلثات الكروية القائمة الزاوية، أي أن جابراً زاد معادلة الأربع معادلات التي تنسب إلى بطليموس. وهذه المعادلة هي :

جتاب = جتا جاب .

(27) نفس المصدر، ص 356.

وينسب إلى جابر بن الأفلح كذلك اختراع بعض الآلات الفلكية وقد استعمل بعضها نصر الدين الطوسي في مرصده بمراغه⁽²⁸⁾.

- ابن زهر:

هو أبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء بن زهر، الطبيب الأندلسي الشهير، ينحدر من عائلة اشتهر معظم أفرادها بالطب، فأبوه أبو العلاء بن زهر كان مشهوراً بالحلق والمعرفة والتضلع في صناعة الطب. وقد لحق أبو مروان والده في هذه الصناعة فكان جيد الاستقصاء في الأدوية المفردة والمركبة، وذاعت شهرته في بلاد الأندلس وغيرها من البلدان الأخرى حتى أصبح مرجعاً في الطب يشتغل الأطباء بمؤلفاته ولم يوجد في زمانه من يماثله في مزاولة العمل الطبي⁽²⁹⁾.

ولد أبو مروان بن زهر في إشبيلية عام 464 هجرية، وتوفي بها سنة 557 هـ⁽³⁰⁾.

وكان ابن زهر من الأطباء العرب القلائل الذين حصروا جهودهم العلمية في المجال الطبي وحده. وكان يذهب إلى التفريق بين الطب والفلسفة والدين والتنجيم⁽³¹⁾.

وتشير بعض الدراسات إلى أن ابن زهر أثر تأثيراً بالغاً في الطب الأوروبي وأن هذا التأثير ظل حتى نهاية القرن السابع عشر الميلادي، وذلك عن طريق ترجمة بعض كتبه إلى اللاتينية والعبرية.

وكان ابن زهر صديقاً للفيلسوف الكبير ابن رشد، وله ألف كتابه المعروف والذي اشتهر به «التيسير في مداواة والتدبير» ليكون مكملاً لكتاب ابن رشد

(28) نفس المصدر ص 357.

(29) ابن أبي أصيبعة ص 519.

(30) خير الدين الزركلي. الأعلام. ط 5. بيروت: دار العلم للملايين. 1980، مج 4، ص 158.

(31) أمين أسعد خير الله. الطب العربي. ترجمة مصطفى أبو عز الدين. بيروت: المطبعة الأميركانية،

1946، ص 157.

«الكليات في الطب» وذلك بعد اتفاقهما على ذلك.

وفي كتاب «التيسير...» يصف ابن زهر الأمراض بشكل واضح وجلي دون الدخول في النظريات الفلسفية كما كان يفعل بعض الأطباء وقد ترجم بارافيسيوس كتاب «التيسير في المداواة والتدبير» إلى اللاتينية وطبع عدة مرات، وكان له أثر كبير على أوروبا في العصور الوسطى حتى كان أحد المصادر التي استعملت في التدريس في الجامعات الأوروبية.

وبالإضافة إلى كتاب التيسير في المداواة والتدبير ألف ابن زهر عدداً من الكتب منها: كتاب الأغذية، ألفه لأبي محمد عبد المؤمن بن علي، وكتاب الزينة، وهو تذكرة لولده أبي بكر في أمر الدواء المسهل وكيفية أخذه، ومقالة في علل الكلي، ورسالة كتب بها إلى بعض أطباء إشبيلية في علتي البرص والبهق.

وكان من بين الذين أخذوا علم الطب عن ابن زهر وتعلموا على يديه: أبو الحسين بن اسدون المعروف بالمصدوم، وأبو بكر بن الفقيه القاضي ابن الحسن قاضي إشبيلية، وأبو محمد الشذوني، والفقيه الزاهد أبو عمران بن أبي عمران.

ـ ابن رشد :

هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ولد بقرطبة، وكان من المشهورين بتحصيل العلوم. وكان ابن رشد من المتميزين في الطب، وله فيه كتاب «الكليات» الذي أجاد في تأليفه. وكان بين ابن رشد وبين ابن زهر الطبيب صداقة حميمة حتى أنه لما ألف كتاب «الكليات» اتفق مع ابن زهر أن يضع كتاباً في الأمور الجزئية في المجال الطبي ليكون الكتابان كتاباً كاملاً شاملاً في صناعة الطب: فوضع ابن زهر كتاب «التيسير».

وقد وصف القاضي أبو مروان الباجي ابن رشد بقوله إنه كان حسن الرأي، ذكياً رث البزة، قوي النفس. وكان اشتغل بالتعاليم وبالطب على أبي جعفر بن هارون ولازمه مدة وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكيمة⁽³²⁾.

(32) ابن أبي أصيبعة، ص 531.

وابن رشد يعتبره المؤرخون ليس أكبر فلاسفة الإسلام فقط، بل إنه أحد كبار الفلاسفة على الإطلاق. وكان لمذهبه وآرائه الفلسفية أثر كبير في فلاسفة الغرب الأوروبي وفي فلسفة العصور الوسطى بأكملها. وتأثيره جعل أوروبا تخرج من عصور الظلام والجهل إلى نور العلم والتفكير الصحيح السليم⁽³³⁾.

وفي الفلسفة فإن قيمة ابن رشد الحقيقة ترجع إلى تلك الهزة التي أحدثتها فلسفته في التفكير الإنساني. لقد شرح ابن رشد فلسفة أرسطو يوم لم يكن أحد في أوروبا يستطيع فهمها، حتى عرف من أجل ذلك في أوروبا باسم (الشارح) يعنون شارح كتب أرسطو... إلا أن ابن رشد لم يكن شارحاً لكتب أرسطو فقط، فكثيراً ما كانت شروحه على أرسطو في حقيقتها حجة لإبراز آرائه الشخصية أو لتفسير الآراء القديمة تفسيراً صحيحاً⁽³⁴⁾.

وأخذت أوروبا فلسفة ابن رشد بأكملها، حيث كان من محاسنها أن خلعت من على الفكر الغربي الأوروبي الجمود الذي كان يقيده، وفتحت أمامه أبواب البحث والتفكير والمناقشة على مصاريعها، خاصة بما حملت من آراء مادية وطبيعية وشمولية. وأعجب بها فلاسفة أوروبا ومفكروها ونشأ عندهم مذهب ابن رشد الذي أطلقوا عليه مذهب «الرشدية» الذي يأخذ بالعقل عند البحث وترك الروايات التي تعتمد على الدين. وهذا ما جعل الكنيسة تقاوم هذا المذهب بكل ما أُوتيت من قوة⁽³⁵⁾.

ولا نستطيع أن نستمر أو نستمر في الحديث عن فلسفة ابن رشد وأثرها في فلاسفة المسلمين والأوروبيين لأن هنا ليس مقام الحديث عنها.

ومن كلام ابن رشد في الطب قوله: من اشتغل بعلم التشريح ازداد إيماناً بالله.

وقد توفي ابن رشد رحمه الله في مراكش في بداية سنة 595 هجرية بعد أن

(33) عمر فروخ، ص 154.

(34) نفس المصدر.

(35) نفس المصدر، ص 155.

عمر عمرًا طويلاً، وخلف ابناً طبيباً عالماً بصناعة الطب اسمه أبو محمد عبد الله وكذلك أولاداً اشتغلوا بالفقه وعملوا في القضاء ولاين رشد عدد كبير من المؤلفات نذكر منها:

- كتاب المقدمات في الفقه.
- كتاب الكليات في الطب.
- شرح أرجوزة الشيخ الرئيس ابن سينا في الطب.
- كتاب الضروري في المنطق.
- تلخيص كتاب المزج لجالينوس.
- تلخيص كتاب الحميات لجالينوس.
- شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس.
- جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات.
- كتاب الحيوان.
- كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال.
- مسألة في نوائب الحمى.
- مقالة في الترياق.
- كتاب تهافت التهافت.

- ابن البيطار:

هو الحكيم الأجل والعالم الفاضل أبو محمد عبد الله بن أحمد ضياء الدين المالقي، المشهور بابن البيطار. ولد في مالقة في أواخر القرن السادس الهجري. يصفه ابن أبي أصيبعة مؤرخ الطب العربي وتلميذ ابن البيطار بقوله إنه كان «أوحد زمانه، وعلامة وقته في معرفة النبات وتحقيقه واختباره، ومواضع نباته، ونعت أسمائه على اختلافها وتنوعها. . . عنده من الذكاء والفطنة والدراية في النبات، وفي نقل ما ذكره ديسقوريدس وجالينوس فيه ما يتعجب منه»⁽³⁶⁾ وقد تعلم ابن البيطار علم النبات على عدد من العلماء والأفاضل في هذا الميدان منهم أبو العباس

(36) ابن أبي أصيبعة ص 601.

النباتي الذي كان يجمع النباتات من منطقة إشبيلية. وحين شب ابن البيطار وأصبح له من العمر عشرين سنة، طاف شمال إفريقيا ومراكش والجزائر وتونس لدراسة النباتات الموجودة بهذه المناطق، ووصل مصر في زمن حكم الملك الكامل الأيوبي حيث التحق بخدمته وعينه الكامل رئيساً على العشابين. وبعد وفاة الملك الكامل ذهب ابن البيطار إلى دمشق والتحق بخدمة الملك الصالح نجم الدين بن الملك الكامل، الذي كان يتخذ من دمشق مقراً له. وهناك درس ابن البيطار نباتات سوريا، ثم طاف آسيا الصغرى بحثاً عن النباتات ومواطنها، ودرس صفاتها وفوائدها⁽³⁷⁾.

اشتهر ابن البيطار بأنه طبيب بارع، وعشاب - صيدلي - ماهر، يعرف خصائص النبات وأنواعه وفوائده استخدامه في الدواء والعلاج.

وكان ابن أبي أُصَيِّعة أحد تلاميذ ابن البيطار في هذا المجال. فكان يخرج معه إلى خارج ضواحي دمشق لدراسة النباتات وأماكن وجودها. ويصف لنا ابن أبي أُصَيِّعة في تاريخه ذلك بقوله: «ولقد شاهدت معه في ظاهر دمشق كثيراً من النبات في مواضعه وقرأت عليه أيضاً تفسيره لأسماء أدوية كتاب ديسقوريدس فكنت أجد من غزارة علمه ودرايته وفهمه شيئاً كثيراً جداً»⁽³⁸⁾. ويصف ابن أبي أُصَيِّعة أستاذه ابن البيطار بأنه كان حسن المعاشرة، كامل المروءة، طيب الأعراف، عالي الخلق، كريم النفس.

وعلى الرغم من أن ابن أبي أُصَيِّعة كان تلميذاً لابن البيطار ومصاحباً له لمدة من الزمن، فإن ما ذكره عنه في كتابه «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» كان موجزاً جداً ومختصراً مقارنة بما ذكره عن العديد من الأطباء الآخرين المعاصرين والسابقين له ولا ندرى ما هو السبب في ذلك.

وكعشاب وطبيب يهيمه معرفة كل ما يمكن أن يعرفه في مجال النباتات

(37) عبد الحليم منتصر، ص 157.

(38) ابن أبي أُصَيِّعة، ص 601.

وخصائصها فإن ابن البيطار لم يذهب إلى البلدان الإسلامية فقط بل إنه طاف بلاد الروم واليونان من أجل ذلك بحثاً عن ما يمكن أن يضيفه من جديد في مجال اهتمامه وتخصصه وقد حفظ واتفق ابن البيطار كل ما جاء في كتاب ديسقوريدس في النباتات الطَّيِّبة، وهو من أشهر كتب اليونان في هذا العلم، وترجم إلى العربية في الأندلس في زمن عبد الرحمن الناصر الذي تحصل عليه هدية من ملك الروم في بيزنطة. وكان اسم هذا الكتاب «مصور الحشائش بالتصوير الرومي العجيب»، ولم يوجد في الأندلس أو غيرها من يجاري ابن البيطار في فهم هذا الكتاب.

ويعترف المؤرخون بالفضل لابن البيطار واصفين إياه بأنه كان أعظم النباتيين والصيدلة في الحضارة الإسلامية.

وعلى الرغم من أن ضياء الدين بن البيطار قد ألف عدداً من الكتب فإن شهرته الواسعة التي طبقت الأفاق وأحلته منزلة عالية في تاريخ الطب والصيدلة العربية جاءت من خلال كتابه «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» أو الجامع في الأدوية المفردة وكتابه «المُعْنَى في الأدوية المفردة» الذي رتبته حسب مداواة الأعضاء المؤلمة ويمكن القول بأن هذين الكتابين هما ثمرة جهود ابن البيطار ودراساته وبحوثه العلمية والعملية. وقد وضع ابن البيطار كتاب «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» في أربعة أجزاء في حوالي 800 صفحة من القطع الكبير. وقد ألف هذا الكتاب بناء لأوامر الملك الصالح نجم الدين بن الملك الكامل. وترجم هذا الكتاب إلى الفرنسية - والألمانية وهو معجم مرتب ترتيباً أبجدياً للأغذية والأدوية، وهو أكمل ما ألفه العرب في هذا الموضوع. وقد اعتمد المؤلف في تأليفه لهذا الكتاب الهام على مؤلفات عديدة لمؤلفين سابقين له مثل ابن جليل، والزهرراوي، والغافقي، والادريسي، وابن جزلة، والرازي، والدينوري، وثابت بن قرة، وابن سمحون، وابن وحشية، وابن العوام... وغيرهم من العلماء السابقين من اليونان كجالينوس وديسقوريدس.

ويضم هذا الكتاب أكثر من 2330 مادة جمع فيها كل ما ذكره اليونانيون والعرب عن الأدوية، ثم أنه زاد عليها حوالي 300 دواء لم يذكرها أو يشير إليها أحد

من العلماء أو الأطباء قبله⁽³⁹⁾. وقد ذكر في مقدمة هذا الكتاب الهدف من تأليفه له أما تسميته بالجامع «فلأنه جمع بين الدواء والغذاء ويعده علماء النبات والمؤرخون أعظم ما ألف في اللغة العربية عن النبات وقيمته في العلاج والغذاء.

وبالإضافة إلى هذين الكتابين ألف ابن البيطار كتباً أخرى منها:

- كتاب الإبانة والإعلام بما في المنهاج من الخلل والأوهام.

- شرح أدوية كتاب ديسقوريدس.

- كتاب الأفعال الغريبة والخواص العجيبة.

وتوفي ضياء الدين بن البيطار رحمه الله بدمشق في شهر شعبان من سنة 646 هجرية فجأة.

بالإضافة إلى العلماء والأعلام الذين ذكرنا شيئاً عن حياتهم وأعمالهم وما قدموه للعلم والحضارة الإنسانية في العصور الوسطى، فقد حظيت الأندلس بعشرات العلماء الآخرين في كل مجال من مجالات العلوم والفنون والآداب. ففي مجال العلوم البحتة والتجريبية المختلفة كان هناك العالم عبد الله بن أحمد السرقسطي (توفي 448 هجرية) الذي كان عالماً في الهندسة والعدد والنجوم، والعالم الزهراوي الحاسب الذي كان عالماً بالحساب والهندسة ومعنياً بعلم الطب، ومحمد بن خيرة العطار الذي كان بارزاً في الهندسة والعدد والفرائض وكان يُعَلِّم العلوم بقرطبة حتى منتصف القرن الخامس الهجري وله إلمام بصناعة النجوم وحركاتها، وابن الصغار القرطبي الذي كان متحققاً بعلم الهندسة والعدد والنجوم وله فيها مؤلفات جلية وتعلم على يديه العديد من أهل الأندلس، وابن جلجل الطبيب المتفرد بصناعة الطب وله شهرة واسعة في زمانه بالأندلس وصاحب كتاب «طبقات الأطباء والحكماء» وأبو الحكم الكرمانى القرطبي وكان من الراسخين في علم الهندسة والعدد ولم يكن هناك من يجاريه في زمانه بالأندلس في الهندسة وفي

(39) أنظر: فريد جحا. تراث العرب القديم في ميدان علم النبات، طرابلس تونس: الدار العربية للكتاب. 1989 ص 50 وما بعدها.

فك غوامضها واستيفاء أجزائها وكانت له عناية بعلم الطب وإجراء العمليات الطبية (توفي بسرقسطة سنة 458 هجرية) والبطروجي الذي كان من علماء الفلك البارزين في الأندلس وله نظريات في حركات الكواكب تدل على تضلعه في العلوم الرياضية وغيرها، وابن العوام الإشبيلي الذي برز في علم الفلاحة ويعد أهم علماء الأندلس في مجال الزراعة بل ويعدّه البعض أنه أعظم أستاذ في العصور الوسطى في مادة الزراعة، وأبو عباس الإشبيلي الذي اشتهر بدراساته لحياة النبات في قاع البحر.

أما فيما يخص الآداب والفنون واللغة والفلسفة والشعر فإن الأمثلة عليها لا يمكن أن تنفي بالغرض ولا تعطي الصورة الحقيقية لتطور تلك العلوم وازدهارها.

خاتمة :

يمكننا أن نختم هذا العرض الموجز عن الحياة العلمية وأعلامها في الأندلس بالقول إن الحياة العلمية والثقافية في الأندلس ازدهرت ازدهاراً عظيماً أثناء حكم العرب لهذه البلاد ووصلت مرتبة عالية من التطور لم تشهده إسبانيا قبل حكم العرب أو بعد خروجهم منها. وكان العلم العربي أساس ازدهار الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس وبالعالم تأصلت هذه الحضارة لقرون عديدة ولا يزال أثرها باقياً حتى هذا العصر.

لقد احتل العلم والمعرفة المرتبة الأولى عند الأندلسيين حتى فاق جبههم للعلم والثقافة والآداب والفنون جميع البلدان الإسلامية الأخرى، ولم يكن هناك بيت واحد في إسبانيا الإسلامية في العصور الوسطى إبان وجود العرب المسلمين فيها يخلو من مكتبة خاصة عامرة بأصناف الكتب في فروع المعرفة المختلفة، ناهيك عن المكتبات العامة ومكتبات المدارس والجوامع والأندية الثقافية والمجالس العلمية وأسواق الوراقين التي كانت تغذي الحياة الفكرية بالأندلس بالجديد والحديث في العلوم والآداب والفلسفة وغيرها.

وقد كتب أهل الأندلس على أبواب جامعاتهم ومدارسهم بحروف من

الذهب أن «العالم يستند إلى أربعة أركان: علم الحكماء، عدل العظماء، دعاء الصالحاء، شجاعة الشجعان»⁽⁴⁰⁾. لقد كان العلم هو الركن الأساسي في تقدم المجتمع الأندلسي وبه أخذ وعليه عوّل في إسهامه في حضارة أمته العربية الإسلامية وفي دق أجراس اليقظة الفكرية لأوروبا التي اعتمدت على علوم العرب المسلمين بدرجة كبيرة جداً في عصر النهضة الأوروبية.

وبعد خروج العرب من الأندلس واستيلاء الأسبان المسيحيين عليها. دمرت الضغينة والحقد الصليبي الأعمى كل ما له صلة بالتراث العربي الإسلامي في هذه البلاد، فهدمت المساجد وأحرقت المكتبات وأكلت النيران مئات الآلاف من الكتب، وقتل وطرد كل من له صلة أو يتنسب إلى العرب والمسلمين وكانت نتيجة ذلك التدمير أن خيم ظلام الجهل مرة أخرى على إسبانيا وضعف المستوى الثقافي للمجتمع الإسباني ونزل إلى مستوى عميق من السقوط «وبدت تلك البلاد التي أضاعت العالم أيام سلطان العرب خالية من أية مدرسة لتعليم الفيزياء والرياضيات والطبوعات وصارت لا ترى فيها كلها، حتى عام 1776 م كيمائياً قادراً على صنع أبسط التراكيب الكيماوية، ولا شخصاً قادراً على إنشاء مركب أو سفينة شراعية...»⁽⁴¹⁾. وتكفي هذه الشهادة التي تعطي صورة واضحة على اهتمام العرب بالعلم وحرصهم عليه وعنايتهم به وتعطي أيضاً صورة للوضع المأسوي للعلم بعد خروج العرب من الأندلس.

(40) جاك س. ويسلر، ص 164.

(41) غرستاف لويون، ص 585.



من كتب
المختارات الأدبية في ليبيا
خلال النصف الأول من القرن العشرين



الأستاذ عبد الحميد عبد الله الهرامة



عَرَفَ فقهاء وأدباء النصف الأول من القرن العشرين ضرورياً من المختارات الأدبية، يمكن تصنيفها تحت عنوان: (الكشكول) أو (المجموع) أو (المنتخبات)، فهي جملة من المختارات المتنوعة في موضوعاتها ومبدعيتها وأشكالها.

ومن هذه المختارات كتابان للشيخين عبد الله منيع وأبي القاسم القلعاوي، وقد ترجمت للشيخ أبي القاسم علي القلعاوي ضمن بحث عن الحياة العلمية في الجبل الغربي⁽¹⁾.

أما الشيخ الفقيه عبد الله فهو ابن عبد الرحمن بن امحمد بن أحمد بن عبد الواحد بن عبد القادر بن امحمد بن عبد القادر بن عبد الواحد بن إبراهيم بن منيع⁽²⁾.

(1) انظر ترجمته في مجلة البحوث التاريخية، السنة السادسة، العدد الأول 1984 م ص 115-117.

(2) انظر المصدر السابق ص 110 حيث نَسَبُ جَدَّهُ امحمد.

ولد في حدود سنة 1900 م وتلقى القرآن الكريم في حياة والده، فحفظه على أكمل الوجوه في زاوية محمد العالم⁽³⁾ وكان شقيقه عتيق قد توجه إلى تونس لتلقي العلم في جامع الزيتونة فلاحق به، ثم عاد الاخوان إلى بلادهما مروراً بالزاوية الغربية؛ حيث أكرما لنسبهما وإجادهما في مجال حفظ القرآن الكريم.

ولم يلبث الشيخ عبد الله طويلاً في بلاده، فقد أخذه الشوق لاستكمال تعليمه بالزيتونة، فكان يتلقى في جامعها تعليمه في أثناء الدراسة، فإذا تعطلت الدراسة اشتغل بتعليم القرآن الكريم لأبناء المسلمين.

ورجع إلى بلاده شاباً قد ناهز الثلاثين من عمره، فتزوج وأنجب بنتاً، لكن سنوات الشدة التي كانت تمر بالبلاد في هذه الآونة من الثلاثينيات، وخطورة واستحكام المستعمر البغيض قد دعت الفقيه إلى مغادرة بلاده مرة ثالثة قاصداً تونس، ولم يكن ذلك بدافع الاستزادة من العلم هذه المرة بقدر ما كان بدافع الحاجة إلى الاشتغال بتعليم القرآن الكريم لتوفير حياة كريمة مقابل ذلك.

وقد عاد من رحلته التونسية الثالثة غانماً ممتناً بمقياس ذلك الوقت فاشتغل بالتدريس بطلب من القرى القريبة، ومنها قرية أولاد منصور وقرية (أهل الوادي) بالخلافة، وزاوية العالم نفسها.

وفي قرية أولاد منصور توفيت زوجته الأولى، فتزوج بعدها بأخرى أنجب منها وحيدة من الأبناء فضيلة الأستاذ عتيق منيع مع بتين آخرين.

ثم استقر به المقام في (زاوية العالم) إلى تاريخ وفاته في حدود عام 1945 م بالمرض المعروف لدى المواطنين بالسمهود⁽⁴⁾ وكان هذا المرض قد انتشر بعد الحرب العالمية الثانية وفي أثنائها وأودى بحياة عدد كبير من الناس.

(3) هذه المعلومات وما بعدها من نبذة أسلافها ابن أخيه فضيلة الأستاذ علي محمد منيع يوم الثلاثاء 90/10/9 م مع مصادر شفوية.

(4) لم أقف على الاسم العلمي لهذا الوباء، وقد سألت عن ذلك الدكتور/ عبد الكريم أبوشويرب فأكد أنه سيستعين بمعرفة أراضه للوصول إلى الاسم العلمي له، ويضيفه إلى قاموسه المخصص لأسماء الأمراض في اللهجة الليبية، ثم علمت من بعض المتقنين أنه (التيفود).

عرف عن الشيخ عبد الله منيع حبه الشديد للعلم، فقد عاش حياته بين التحصيل والتعليم، كما عرف بمحافظته على فرائضه الدينية، والتحريض عليها، وكان من المقيمين لصلاة الليل الذاكرين الله كثيراً.

والى جانب تعليم الاطفال كان حريصاً على تثقيف عوام الناس، فقد خصص لهم دروساً فقهية غالباً بعد فراغه من عمله، فأفاد منها غير قليل من الراشدين، ويُذكر للشيخ ما اشتهر به بين الناس من اللين والرحمة فلم تعرف عنه إساءة ولا خلاف مع أحد، وكان جميل الخط متأثراً فيه برسم المشاركة نظراً لدراسة أفراد من أسرته بالأزهر، فكان على عكس معلمي الصبيان في عصره ممن توارثوا الخط المغربي في رسمه ونقطه وترتيب حروفه.

شعره:

ذكر ولده الأستاذ الفاضل عتيق منيع أنه روى عن الحاج علي الهرامة ما يفيد نسبة البيت التالي إلى والده:

إذا احتاج الكريم إلى اللثيم فقد طاب الرحيل إلى الجحيم
وفي كشكوله مواضع تثبت نسبة بعض المنظومات إلى المؤلف بوضوح، كقوله: وقد فتح الله عليّ بالنظم في أمور الدين فقلت:

أُمُورٌ دِينَنَا الْقَوِيمُ أَرَبَعُهُ نَظَّمْتُهَا فِي ضَمَنِ بَيْتٍ فَاسْمَعَهُ
صِحَّةٌ عَقْدٌ وَالْوَفَا بِالْعَهْدِ وَالصُّدُقُ بِالْقَصْدِ اجْتِنَابُ الْحَدِّ

وقد اتبع ذلك بشرح البيتين شرحاً موجزاً.

وقال في موضع آخر: ومما فتح الله عليّ بنظمه من هذا النوع (يعني ضبط القواعد النحوية والصرفية).

صحيحٌ، مثلاً، ناقصٌ، ومضاعفٌ لفيفٌ بقسميه ومهموزٌ أجوفٌ

بين الشيخ القلعاوي والشيخ عبد الله منيع:

يكبر الشيخ القلعاوي صاحب الترجمة بحوالي عشرين سنة، وهو معدود في

أساتذته الذين أخذ عنهم بعض نضجه، التوحيد، والفقه، والعربية، وقد تعاصروا في عهد الاحتلال الإيطالي، وأبيا العمل في وظائف الاستعمار برغم حاجتهما إلى المال ورغبة الإدارة الإيطالية في ختمة امثالهما من المثقفين.

توفي الشيخ عبد الله فأوصى قبل وفاته أن يصلي عليه استاذة القلعاوي، فانتظر المصلون حتى قدوم الرجل من بلده، وعند وصوله بكى وكانت عادته أن يدعو الناس إلى الصبر، فقبل له في ذلك فقال: (إنني لا أبكي عليه، فهو في جوار ربه مع الشهداء والصالحين ولكني أبكي على نفسي وقد صرت بعده غريباً).

عُرف الرجلان ببغضهما للاستعمار، وفي مختاراتهما اشارات نستشف منها ذلك، فقد اختار الشيخ عبد الله تعبيراً عن ضيقه بالبلاد عندما احكم الاستعماريون السيطرة عليها قول الشاعر:

إذا ما ضاق صدرك من بلاد ترحل طالباً بلداً سواها
فلانك واجدٌ أرضاً بأرض ونفسك لم تجد نفساً سواها

وطبق ذلك في حياته كما مرّ بنا آنفاً، ونصح باتخاذ الأحرار قدوة في حياة الإنسان، واختار لذلك قول الشاعر:

تمسك إن ظفرت ببديل حرٍّ فإن الحرُّ في الدنيا قليل

أما الشيخ أبو القاسم القلعاوي فيذكر في مختاراته قصيدة تُسمى بشكاية الجنهبي مفعمة بمرارة الشكوى لله تعالى، منها قوله:

أشكو إليك شكاية الضعفاء يا موجد السراء والضرء
أشكو إليك بحسرة وكآبة وألح في الشكوى مع الفقراء

وعلق الشيخ بعد نهايتها بقوله: (واسأل الله تعالى بجاه ناظمها ومن توسل بهم فيها حسن العناية لنا ولإخواننا ومشائخنا وأحبائنا وأبنائنا وآبائنا ولجميع المسلمين وأن يحفظنا بهم من كيد أعداء الدين بحرمة خاتم المرسلين).

وهي إشارة تشمل عدو الدين الذي يعاني منه المذكورون الأُمّرين.

وقد اختار الشيخ فيما اختار قصيدة بعنوان (ذكر السؤال العجيب في الرد على أهل الصليب) للشيخ أحمد المليجي، وهي كافية في العهد الايطالي لمحاكمته، وقد أراد بنشرها - والله أعلم - تحصين المسلمين أمام محاولات التنصير الموجودة والمتوقعة فمما جاء في مقدمة هذه القصيدة قوله:

أُعْبَادَ عَيْسَى لَنَا عِنْدَكُمْ سَوَالٌ عَجِيبٌ فَهَلْ مِنْ جَوَابِ
إِذَا كَانَ عَيْسَى عَلَى زَعَمِكُمْ إِلَهًا عَزِيزًا (قويًا) مُهَابِ
فَكَيْفَ اعْتَقَدْتُمْ بِأَنَّ الْيَهُودَ أَذَاقُوهُ بِالصُّلْبِ مُرَّ الْعَذَابِ

واختار قصيدة أخرى للنناظم المذكور عنوانها (الجنون فنون) تقول مقدمتها:

قَوْمُ عَيْسَى قَدْ تَغَالَوْا فِيهِ جَهْلًا وَضَلَالًا
حَيْثُ قَالُوا مُذْ أَتَاهُمْ أَنْتَ رَبُّ قَالَ: لَا، لَا

وفي ثنايا المختارات أدعية بالنصر على عبدة الصليب كذلك التي في رسالة ابن الخطيب على لسان الغني بالله.

مختارات الشيخ أبي القاسم القلعاوي

تقع مختارات الشيخ أبي القاسم في حوالي خمسين ورقة مكتوبة الصفحتين باستثناء الأخيرة، وحجم الورقة كبير وعدد أسطرها في المتوسط اثنان وعشرون سطراً، خطها أقرب إلى الخط الأندلسي منه إلى الخط العربي المعروف.

ولم يخف الشيخ مصادره، فقد ذكر منها:

- 1- نفح الطيب، للمقري التلمساني.
- 2- خزانة الأدب، لابن حجة الحموي.
- 3- ثمرات الأوراق، للحموي.
- 4- السفينة القادرية لعبد القادر الجيلاني.
- 5- عقيدة محمد بن يوسف الحسني الخطابي المسماة (إرشاد المرید لتحقيق

عقائد التوحيد) وهي مصادر نفيسة ما كان بعضها من المظنون وجوده في مثل هذه البيئة الريفية .

انتهى الشيخ أبو القاسم من كتابة مختاراته أيام الحرب العالمية الثانية، وبالتحديد في التاسع من شوال سنة 1359 هـ الموافق للحادي عشر من نوفمبر سنة 1940 م، حيث قال: (انتهى المراد وصلى الله على سراج الوجود وشفيح العباد سيدنا محمد أفضل من ساد، وعلى آله الأطواد، وصحبه الأمجاد، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم المعاد، على يد ناقلها من محلها لمقام ابنه الفقيه علي بن محمد الهرامة الخليلي، أسير المساوي عبد ربه أبي القاسم بن علي القلعاوي، لطف الله به وبالمسلمين آمين . بتاريخ التاسع من شوال سنة 1359 هـ).

ولكنه أضاف إليها أشياء أخرى، أغلبها من نفع الطيب والسفينة القادرية وغيرهما، ثم وضع تاريخاً ختامياً لانهاء العمل بكامله فقال: (وكان الفراغ من نقله من أماكنه يوم الخميس لدى الزوال الموافق . . ثلاثة وعشرين من محرم الحرام فاتح سنة ستين بعد ألف وثلاثة من المئتين من هجرة سراج الكونين ﷺ).

مقتطفات من اختيارات القلعاوي

- 1 -

قال في ثمرات الأوراق: يقال من تخطم بالعقيق وقرأ لأبي عمرو وحفظ قصيدة ابن زريق فقد استكمل الظرف، وهي هذه:

لَا تَعْدِلِيهِ فَإِنَّ الْعَدْلَ يُوجِعُهُ	قَدْ قُلْتُ حَقًّا وَلَكِنْ لَيْسَ بِسَمْعُهُ
جَاوَزْتُ فِي لَوْمِهِ حَدًّا أَضْرِبُهُ	مَنْ حَيْثُ قَلَّزْتُ أَنَّ الْوَمَّ يَنْفَعُهُ
فَاسْتَعْمَلِي الرِّفْقَ فِي تَأْنِيهِ بَدَلًا	مَنْ عُنْفِهِ فَهُوَ مُضْنَى الْقَلْبِ مُوجِعُهُ
قَدْ كَانَ مُضْطَلَعًا بِاللِّينِ يَحْمِلُهُ	فَظَلَعَتْ بِخُطُوبِ الْبَيْنِ أَظْلَعُهُ
يَكْفِيهِ مِنْ لَوْعَةِ التَّنْفِيدِ أَنَّ لَهُ	مَنْ النَّوَى كُلَّ يَوْمٍ مَا يُرَوِّعُهُ
مَا أَبَ مِنْ سَفَرٍ إِلَّا وَأَزْعَجُهُ	رَأَيْتُ إِلَى سَفَرٍ بِالرَّغْمِ يَتَّبَعُهُ

كَأَنَّمَا هُوَ فِي جِلٍّ وَمَرْتَحِلٍ مُوَكَّلٌ بِقَضَاءِ الْأَرْضِ يَذَرُّعُهُ
إِذَا الرِّفَاعُ أَرَاهُ بِالرَّحِيلِ غَنَى وَلَوْ إِلَى السِّدِّ أَضْحَى وَهُوَ يَزْمَعُهُ

- 2 -

وكتب لسان الدين بن الخطيب إلى رسول الله ﷺ على لسان مخدومه
السلطان الغني بالله محمد بن السلطان أبي الحجاج رحمهم الله تعالى الجميع ما
صورته :

دَعَاكَ بِأَقْصَى الْمَغْرِبِينَ غَرِيبٌ وَأَنْتَ عَلَى بُعْدِ الْمَزَارِ قَرِيبٌ
مُدِلٌ بِأَسْبَابِ الرَّجَاءِ وَطَرَفُهُ غَضِيضٌ عَلَى حُكْمِ الْحَيَاءِ مَرِيبٌ
يَكْلَفُ قَرَصَ الْبَدْرِ حِمْلَ تَحِيَّةٍ إِذَا مَا هَوَى وَالشَّمْسُ حِينَ تَغِيبُ
لَتَرْجِعَ مِنْ تِلْكَ الْمَعَالِمِ غَدْوَةً وَقَدْ ذَاعَ مِنْ رَدِّ التَّحِيَّةِ طِيبٌ⁽⁵⁾

- 3 -

ومن الاستغاثات :

يَا رَبِّ هِيَءْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَفْدًا وَاجْعَلْ مَعَوَّتَكَ الْحُسْنَى لَنَا مَلَدًا
وَلَا تَكِلْنَا إِلَى تَذْبِيرِ أَنْفُسِنَا فَالْنَفْسُ تَعْجِزُ عَنْ إِصْلَاحِ مَا قَسَبَدَا
أَنْتَ الْعَلِيمُ وَقَدْ وَجَّهْتُ يَا أَمَلِي إِلَى رَجَائِكَ وَجْهًا سَائِلًا وَبَدَا
وَلِلرَّجَاءِ ثَوَابٌ أَنْتَ تَعْلَمُهُ فَاجْعَلْ ثَوَابِي دَوَامَ السُّتْرِ لِي أَبَدًا

- 4 -

ومنها :

إِلَيْكَ فَأَنْتَ الْحَاكِمُ الْعَالَمُ الشُّكْوَى وَأَنْتَ الَّذِي تَذَرِي السَّرَائِرَ وَالنُّجْوَى

(5) انظر الديوان 157/1.

سَأَلْتُكَ بِالْكِتَابِ الَّتِي مِنْكَ أَنْزَلْتُ وَبِالْعُلَمَاءِ الْعَامِلِينَ بِعِلْمِهِمْ
وَبِالْأَوْلِيَاءِ السَّالِمِينَ مِنَ الدَّعْوَى وَتَرْزُقُنِي الْعِلْمَ الشَّرِيفَ مَعَ التَّقْوَى
وَمِنْ شَرِّ شَيْطَانٍ وَنَفْسٍ وَمَا تَهْوَى وَتَحْفَظُنِي مِنْ شَرِّ خَلْقِكَ وَالزُّنَى

مختارات من كشكول الشيخ عبد الله منيع

يقع هذا الكشكول في حوالي خمس وسبعين ورقة كتبت غالباً من صفحاتها اللتين لا تزيد مسطرتيهما عن ١٣ سم × ١٥ سم.

ومتوسط أسطرها حوالي تسعة أسطر واضحة الخط مضبوطة بالشكل ضبطاً يسيراً، مشرقية الخط مجهولة تاريخ النسخ.

والكشكول ينتقل بقارئه من الشعر إلى الشر ومن العلم إلى الأدب، تبدأ صفحته الأولى بعد التمليك بالحديث الشريف (رحم الله امرأ قال خيراً فغنم أو سكت فسلم).

وقد رأيت أمام هذا الكم الهائل من المختارات العلمية والأدبية - على اختصارها - أن أقصر منها على نماذج شعرية تظهر سلامة ذوق جامعها، وحسن اختياره، مؤجلاً تحقيق مجموعها إلى مناسبة أخرى، إن شاء الله تعالى، وفي ذلك التحقيق تتوجب نسبة الأشعار إلى قائلها وتوجيه القارئ إلى روايات أخرى قد تكون مخالفة لما في هذه المختارات.

فمن هذه النماذج المتخبة ما يلي:

- 1 -

إذا احتاج الكريم إلى اللثيم فقد طاب الرحيل إلى الجحيم
يا ناطح الجبل العالي ليكلمه اشفق على الرأس لا تُشفق على الجبل

- 2 -

إذا رُمِتْ في القاموس كشفاً لللفظة فأخبرها للباب والبدء للفصل
ولا تعتبر في بدئها وأخيرها مزيداً ولكن اعتبارك للأصل

- 3 -

قال جرير:

كذلك الذي يعني على الناس ظالماً تُصبه على رغم مكاييد ما صنع

- 4 -

إذا ما المرء لم يحفظ ثلاثاً فبِعه ولو بكف من رماذ
وفاء للصديق وبذل مال وكتمان السرائر في الفؤاد

- 5 -

(فريدة إمساكية مطلقة)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مصلياً على	محمد وآله ومن تلا
ويعدّ فالعلم بعلم الحال	فرض على النساء والرجال
فَهَاكَ مِنِّي دَرَّةٌ لَمْ تُنْقَبْ	وَتُحْفَةٌ فَاقَتْ مُتُونِ الْأَدَبِ
فَإِنْ تُرِدْ مَعْرِفَةَ الْأَوَاقَاتِ	وَرَمَنْ الْأَمْسَاكِ وَالصَّلَاةِ
فاجعل أساساً ذا وَرَثَبٍ عَمَلِكِ	على طُلُوعِ الشَّمْسِ فِي أَفْقِ الْفَلَكَ
فهي الأساسُ في هذا الخصوص	فابنِ عليه تظفّر بالنصوص
الظهر نصفُ القوسِ ثم زد بلا	توقف للعصر ربعاً مسجلاً ⁽⁶⁾

(6) قال في الهامش: أي مطلقاً.

ونصف ما بين الشروق والزوال
إلى زوال العصر فز بالنص
خلافاً لابن ثابت النعمان
عليه دائماً تفز بالعصر
(لدى النعمان للعشاء فاقض)
واعتبر الستة إلا سبعة
وذلك الإمساك شرعاً أبداً
تقهقراً ولو بثلاث ساعة
تفز بعين الأصل والأساس
العاجز الشهير بقدر
والشكر لله على الدوام

فالظهر نصف الليل دق بامثال
أي نصف ما بين طلوع القرص
ولا يقولون بعصر ثاني
فَرِدْ ساعاتِ نصفِ قوسِ الظُّهرِ
ويذهب الشَّفَقُ المَبِيضُ
وقسم الليل أقساماً سبعة
تجدُ طلوعَ الفجرِ الصادقِ بداً
وينبغي التمكين للجماعة
إذا تمسكت بهذا القياس
ناظمها المعروف بالقصور
والحمد لله على الإتمام

- 6 -

قلت:

فباختلافه يختلف الوسط
فابن عليه واعملن بالنص
واحفظه يحفظك إله العالمين

يختلف القوس بحسب والنقط
قاعدة الكل طلوع القرص
ولذ بنظمتنا إن كنت تستبين

- 7 -

إذ أنكروها وهي حقٌ مثبتة
حَسْرَةً لأجسادٍ وكانت ميتة

بثلاثة كَفَرَ الفلاسفة العدا
عِلْمٌ بجزئي حدوث عوالم

- 8 -

لكن عواقبهُ أخلَى من العَسَلِ

الصبر كالصبر مر في مذاقته

تَحْمِلُ عَظِيمَ الذَّنْبِ مِمَّنْ تُجِبُّهُ وَإِنْ كُنْتَ مَظْلُومًا فَقُلْ أَنَا ظَالِمٌ

- 9 -

قَالَتْ طَرَفَتْ بِيَوْتَ الْحَيِّ فِي غَسَقٍ بِمَا اهْتَدَيْتَ إِلَيْنَا قُلْتُ بِالْقَمَرِ
تَبَسَّمْتُ فَاسْتَنَارَ الْبَيْتُ فَاسْتَرَتْ عَنِ اللَّوَاظِ فِي جَنَحٍ مِنَ الشُّعْرِ

- 10 -

مسألة طيبة :

إِذَا شِئْتَ أَنْ تَحْيَا سَعِيدًا مُنْعَمًا فَكُلْ مِنْ طَعَامٍ تَشْتَهِيهِ قَلِيلًا
كَمَا قَالَ بَقْرَاطُ الْحَكِيمِ وَغَيْرُهُ إِذَا قُلَّ أَكْلُ الْمَرْءِ عَاشَ طَوِيلًا

- 11 -

كُلُّ مَنْ تَلَقَّاهُ يَشْكُو ذَمْرَهُ لَيْتَ شِعْرِي هَذِهِ الدُّنْيَا لِمَنْ؟

- 12 -

غيرة توحيد :

عِبَارَاتُنَا شَتَّى وَحُسْنُكَ وَاحِدٌ وَكُلُّ إِلَى ذَاكَ الْجَمَالِ يُشِيرُ

- 13 -

يَا مُحَرَّقًا بِالنَّارِ قَلْبٌ مُجِبُّهُ مَهْلًا فَإِنْ مَدَامَعِي تُظْفِيهِ
وَاحْرِقْ بِهَا جَسَدِي وَكُلُّ جَوَارِحِي وَاحْذَرْ عَلَى قَلْبِي فَإِنَّكَ فِيهِ

- 14 -

مَهْرِي لِتَنْقِيحِ الْعُلُومِ أَلَذُّ لِي مِنْ طَيِّبِ غَابِيَةِ وَطِيِّ عَنَاقِ

- 15 -

التسبب :

الم تر أن الله أوحى لمريم
ولو شاء أدنى الجذع من غير هزؤ
فهزئ إليك الجذع يساقط الرطب
إليها ولكن كل شيء له سبب

- 16 -

إذا ما ضاق صدرك من بلاد
فإنك واجد أرضاً بأرض
ترحل طالباً بلداً سواها
ونفسك لم تجد نفساً سواها

- 17 -

تشطير :

(بالله يا ظبيات القاع قلن لنا)
بالشعب بالشيخ بالأطلال أنشدكم
قولاً يزل خيرتي عن ربة الحور
(ليلاي منكن أم ليلى من البشر)

- 18 -

ولو سئل الناس التراب لأوشكوا
إذا قيل هاتوا أن يملوا ويمنعوا

- 19 -

أ - كفى بالمرء عيباً أن تراه
ب - وفي النفس حاجات وفيك فطانة
لَهُ وجهٌ وليس له لسانٌ
سكوتي بيانٌ عندها وخطابٌ

- 20 -

من قول أبي النجم :

تمنى ابنتاي أن يعيش أبوهما
وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر

فقوما وقولا بالذي تعرفانه ولا تخمشا وجهاً ولا تحلقا شعر
إلى الحول ثم اسمُ السَّلامِ عليكما ومن ييكِ حولاً كاملاً فقد اعتذر

- 21 -

(ضرب الأخماس في الأسداس)

ويضرب الأخماس في الأسداس جهاته الست مع الحواس
كناية عن اجتماع الفكر لنظر فيما يريد يجري

- 22 -

لا يُغرُنكَ من المرءِ قَميصُ رَفَعِه أو إزار فوق عَظمِ السَّاقِ مِنْ رَفَعِه
أوجِبُنْ لاح فيه أثر قد خلعه أَرِه الدُّرَهَمَ تعرف حُبُه أَوْ رَزَعُه

- 23 -

واعلمُ بأنَّكَ إن طَلَبْتَ مُهَذَّباً رُمْتَ الشُّطَطَ
مِنَ ذا الذي ما ساءَ قَطُّ وَمِنَ له الحُسْنَى فَقَطُّ
محمد الهادي الذي عليه جبريل هبط

- 24 -

يموتُ الفتى من عشرةٍ من لسانِه وليس يموتُ المرءُ من عشرةِ الرَّجُلِ
فَعشرَتُهُ بالقولِ تُوجبُ قَتْلَهُ وعشرَتُهُ بالرجلِ تبرا على مهل

- 25 -

تَفَكَّرْ جميلي فيكَ مُذْ كُنْتَ نَظْفَةً ولا تَتَمَنَّ تصويري لِشَخْصِكَ في الحشا
وَسَلِّمْ إليَّ الأمرَ واعلمُ بأنني أَصَرَفَ أَحكامي وأفعل ما أشأ

- 26 -

إذا جاء موسى وألقى العصا فقد بطل السحر والساحر

- 27 -

وقال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى:

ولولا الشُّغْرُ بالعلماء يُزْري لكنتُ اليوم أشعر من لبيد

وقال:

ولدتك أمك باكياً مستصرخاً والناس حولك يضحكون سروراً
فاجهد لنفسك أن تكون إذا بكوا في يوم موتك ضاحكاً مسروراً

وله:

علي ثياب لو تباع جميعها بغلس لكان الفليس فيهن أكثرا
وفيهن نفس لو تقاس بمثلها جميع الوري كانت أجل وأكبرا

- 28 -

إذا لم يكن في السمع مني تصاون وفي بصري غض وفي منطقي صمت
فحظي إذا من صومي الجوع والظما وإن قلت لاني صمت يوماً فما صمت

- 29 -

اترك سؤالاً لا يضررك تركه فلربما قد ساء ما أبداه
وإذا هنالك مشرب لا تسألن من أين سال وما جرى مجراه

- 30 -

وفي خمس توق الماء حتما فتلك الخمس مُجْلِيَةُ السقام

281 من كتب المختارات الأدبية في ليبيا

بُعَيْدَ الْأَكْلِ، حَمَامٌ، جَمَاعٌ حَيَاءٌ، ثُمَّ صَحَوْ مِنْ مَنَامٍ

- 31 -

ثَمَانِيَةٌ تَجْرِي عَلَى الْمَرْءِ دَائِمًا وَكُلُّ أَمْرٍ لَا يَدُ يُلْقِي الثَّمَانِيَةَ
حَيَاةً وَمَوْتَ وَاجْتِمَاعًا وَفَرَقَةً سُرُورًا وَحُزْنَ ثُمَّ سَقَمَ وَعَافِيَهُ

- 32 -

عَلَى قَدْرِ عِلْمِ الْمَرْءِ يَعْظُمُ خَوْفُهُ فَمَا عَالِمٌ إِلَّا مِنَ اللَّئِ خَائِفٌ

- 33 -

تَعْصِي الْإِلَهَ وَأَنْتَ تَزْعُمُ حُبَّهُ هَذَا وَرَبِّي فِي الْقِيَاسِ بَدِيعٌ
لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لَأَطَعْتَهُ إِنْ الْمَحَبُّ لِمَنْ يُحِبُّ مَطِيعٌ

- 34 -

إِذَا سَاءَ فَعَلُ الْمَرْءِ سَاءَتْ ظُنُونُهُ وَصَلَّقَ مَا يَعْتَازُهُ بِالتَّوَهُّمِ
نَهَى بِقِرَاطٍ عَنْ نَوْمِ الْعَشَايَا وَإِدْخَالِ الْخَفِيفِ عَلَى الثَّقِيلِ

- 35 -

حقوق الضيف

لِلضَيْفِ عَشْرُ خَصَالٍ مِنْ يَقُومُ بِهَا وَفَى وَإِلَّا يَكُونُ الضَيْفُ مُنْخَسَا
رَحَبَ بِهِ أَوَّلًا عِنْدَ الْقُدُومِ لَكَ إِنْ الْبَشَاشَةُ يُطْفِئُ نَوْرَهَا الْعِيسَا
عَجَّلْ لَهُ بِالْفِرَاشِ عِنْدَ مَجْلِسِهِ إِذِ الْفِرَاشُ يَبْقَى أَثْوَابُهُ الدَّفْسَا
اجْلِسْ بِجَانِبِهِ لِكَيْ تُحَدِّثَهُ إِنْ الْمَضِيفُ إِذَا حَدَّثْتَهُ أُنْسَا
لَا تَشْكُونَ لَهُ مِنْ نَعْمَةٍ قَصُرَتْ لَا تَشْكُونَ لَهُ قَلًّا وَلَا فَلَسَا
إِنْ كَانَ شَيْخًا كَبِيرًا مَسَّهُ الْهَرَمُ فَاصْنَعْ لَهُ اللَّيْنَ لَا تَصْنَعْ لَهُ الْيَسَا

إن كان فصل ربيعٍ أعلَ منزله أو كان وقتَ شتاءٍ أوقد القبسا
إن المطايا لها حقٌ لصاحبها لا تكرم الضيفَ حتى تكرم الفرسا

-36-

لا تَقْعُدَنَّ عن اكتساب فضيلةٍ أبداً وإن أدت إلى الإعدام
جَهْلُ الفتى عارٌ عليه لذاته وخمولُهُ عارٌ على الأيام

-37-

فلو كانت الدنيا جزاءً لمحسنٍ إذا لم يكن فيها معاشٌ لظالم
لقد جاعَ فيها الأنبياءُ كرامةً وقد شبت فيها بطون البهائم

-38-

تمسكْ إن ظفِرْتَ بذيلِ حُرٍّ فإنَّ الحُرَّ في الدنيا قليلُ

-39-

سعادةُ المرءِ في خمسٍ قد اجتمعت فلاحُ جيرانِهِ والبرُّ في ولده
وزوجةٌ حَسُنَتْ أخلاقُها وكذا خِلُّ أمينٍ ورزقٌ طاب في بلده

-40-

عاد رجلٌ من الأفاضل مريضاً من الأفاضل، فقال العائد:

إن بيتاً أنت ساكنه غيرُ محتاجٍ إلى السُّرُجِ
فقال المريض:

ومريضاً أنت زائرُهُ قد أتاه الله بالفرجِ

-41-

ولا تمنع كتاباً مستعاراً فإن البخل للإنسان عار
الم تمنع حديثاً عن رواية جزاء البخل عند الله نار.

-42-

والمرء تلقاه مضياً لفرصته حتى إذا فات أمر عاتب القنرا

-43-

شاوئ سنواك إذا نابتك نائبة يوماً وإن كنت من أهل المشورات
فالعين تنظر ما منها دنأى ولا ترى نفسها إلا بمرأة

* * *

ويعد فهذان نصان ضمن نصوص تبيين الثقافة الأخلاقية والعلمية السائدة
خلال القرنين الماضيين وهي كفيلة بكشف النقاب عن جوانب مهمة من تاريخنا
الثقافي، أقدمها إلى القراء آملاً مواصلة العمل من أجل إبراز هذا الجانب المضيء
من تاريخنا.

ملحق

(أ) ثبت بمحتويات مختارات الفلماوي:

- 1- قصيدة حول بعض علامات خروج الامام المهدي لفالح البدوي.
- 2- قصيدة لابن مرزوق التلمساني.
- 3- شكاية الجنيهي (قصيدة).
- 4- بائنة الجنيهي (قصيدة).
- 5- عينية في التوسل (قصيدة).
- 6- قصيدة للأديب إبراهيم بن جابر الأندلسي في التورية بسور القرآن الكريم.
- 7- ارشاد المريد لتحقيق عقائد التوحيد لمحمد يوسف الحسني الخطابي.

- 8 - قصيدة في الرد على أهل الصليب للشيخ أحمد علي المليجي .
- 9 - قصيدة أخرى له بعنوان (الجنون فتون) .
- 10 - ارجوزة تغريد الصادح للحموني .
- 11 - قصيدة لابن زريق .
- 12 - وصية لسان الدين بن الخطيب لأولاده .
- 13 - من نثر لسان الدين وشعره، رسالة عن السلطان أبي الحجاج يوسف .
- 14 - قصيدة بائية ونثر على لسان الغني بالله إلى رسول الله ﷺ .
- 15 - نونية لابن الجياب الأندلسي في التوسل برسول الله ﷺ .
- 16 - أبيات حاثية للأديب المذكور .
- 17 - أبيات ميمية له .
- 18 - عينية له .
- 19 - ميمية له .
- 20 - هائية له .
- 21 - هائية لأبي زيد الفازازي .
- 22 - نونية للفازازي .
- 23 - رائية له .
- 24 - عينية له .
- 25 - همزية له .
- 26 - كافية له .
- 27 - هائية له .
- 28 - لامية له .
- 29 - سينية له .
- 30 - لائية له .
- 31 - نونية له .
- 32 - هائية لابن العريف في المديح النبوي .
- 33 - دالية لابن خاتمة الأندلسي .
- 34 - تسديس ختم به المقرئ نفع الطيب وهو ليوسف المتشاقري الأندلسي .
- 35 - استغاثات ودعاوى مستجابة (نظم) بعضه نقلًا عن السيوطي ومحمد البكري والشيخ الاسقاطي وعبد القادر الجيلاني .

(ب) ثبت بمحتويات كشكول ابن منيع :

1 - سورة الفاتحة .

- 2 - حقيقة الحمد والصلاة .
- 3 - أبيات شعرية لها صلة بحروف ورموز متقدمة .
- 4 - قاعلة حساب حروف علم النسيم .
- 5 - من حكم ابن عطاء الله .
- 6 - أورداد وأدعية قلندر .
- 7 - بيت من أشعار الحكمة .
- 8 - ختم القرآن الكريم وقضاء الحوائج .
- 9 - من كتاب الفوائد (شعر) .
- 10 - عود للأدعية في أيام معينة .
- 11 - كيف نستعمل القاموس المحيط؟
- 12 - شاهد نحوي من أقوال جرير .
- 13 - غزل .
- 14 - شاهد نحوي من أقوال جرير .
- 15 - حكم شعرية وفيها شاهد نحوي .
- 16 - فريدة اسمائية مطلقة من الشعر، تحتوي على مواقيت الصلاة .
- 17 - اسمائية قرآنية .
- 18 - بِمُ كُفِّرُ الفلاسفة؟ (نظم) .
- 19 - حكمة .
- 20 - توحيد (نظم) .
- 21 - في المحبة .
- 22 - شعر .
- 23 - مسألة طبية .
- 24 - شعر .
- 25 - شعر في التوحيد .
- 26 - الحرارة والبرودة .
- 27 - شعر .
- 28 - اسماء المدنية .
- 29 - فريدة فيمن تباح فيهم الغيبة .
- 30 - ما كتب على قبر أبي حنيفة .
- 31 - جوهرة في وجع الضرس (شعر) .
- 32 - إذا سئلت عما لا تعلم (نظم) .
- 33 - حكمة .

- 34 - نظم في أمور الدين للمؤلف .
- 35 - أحجية .
- 36 - الخصوص والعموم والسلب والعموم .
- 37 - نظم .
- 38 - أمثلة على المنطق .
- 39 - مشتملات القرآن .
- 40 - نظم .
- 41 - تعليم الأظافر .
- 42 - الدرهم الطبي .
- 43 - حكمة السبب (نظم) .
- 44 - شعر .
- 45 - جموع القلة .
- 46 - عمر بن عبد العزيز يدفن حية .
- 47 - من شعر أبي النجم .
- 48 - نظم في النحو .
- 49 - اللدغ واللسع .
- 50 - المسمى بالقبيح والحسن من أعضاء الإنسان .
- 51 - الفرق بين الكويع والبوع .
- 52 - ذرة في أسماء ولائم العرب .
- 53 - أقسام الأفعال .
- 54 - من شعر المؤلف في نظم الأفعال .
- 55 - حكم شعرية .
- 56 - رأي نحوي .
- 57 - لا إله إلا الله وأعرابها .
- 58 - حكم شعرية .
- 59 - معارضات كافات الشتاء .
- 59 - مكررة صورة جواب .
- 60 - حديث نفوس .
- 61 - شعر فيه حكمة .
- 62 - حكم فقهي منظوم .
- 63 - أحرف الفلك في طرابلس .

- 64 - المبدود بعد الثلاث (نظم) .
- 65 - مولد العلم وانقضائه (نظم للتفكه على الفاسيين) .
- 66 - شعر .
- 67 - من شعر الامام الشافعي .
- 68 - دائرة العروض .
- 69 - حكم شعرية .
- 70 - الصوم في شهر آب (نظم) .
- 71 - أوقات اجتناب الماء .
- 72 - حكم ووصايا .
- 73 - من شعر الامام الشافعي .
- 74 - المشترك للفطر .
- 75 - توحيد (نظم) .
- 76 - شعر .
- 77 - أسماء الزمان والمكان .
- 78 - شعر في الحكمة .
- 79 - شعر في آل البيت وأصدق ما قاله شعراء العرب .
- 80 - كف الطفل - وأصناف الأحباب .
- 81 - الضيف وخصاله - وأسماء الشهور في الجاهلية .
- 82 - شعر في الوصايا .
- 83 - تركيب حاتم الغزالي .
- 84 - مسألة فقهية في الدهن المتنجس من المذهب الحنفي .
- 85 - الجنة تحت ظلال السيوف (حديث نبوي) .
- 86 - حديث قول الزور .
- 87 - وصايا شعرية .
- 88 - صلاة الحاجة - ثم بتر كثير وانقطاع .
- 89 - شعر في الدنيا .
- 90 - شعر .
- 91 - ابن غصن يخاطب بعض الملوك .
- 92 - في إخراج الضمير .
- 93 - فلك .
- 94 - شعر .
- 95 - صور الأشكال الهندية والعادية للأرقام ونظمها .

- 96 - شعر .
- 97 - في معرفة الساعة السعيدة والنحسة فلك .
- 98 - فريدة في تاريخ الأئمة الأربعة .
- 99 - من طوائف الحكومة بين جرير والفرزدق والأخطل .
- 100 - حكم نثرية وشعرية .
- 101 - بحور الشعر - الحالة والمرأة .
- 102 - الأشكال النارية والأشكال الهوائية والأشكال المائية والأشكال الترابية (رموز هذه الأشكال) .
- 103 - نصيحة شعرية .
- 104 - أولاد نوح بعد الطوفان .
- 105 - نص شعري من وفيات الأعيان .
- 106 - أحجية .
- 107 - من تواضع لله رفعه .
- 108 - المصدر .
- 109 - الدخان المستعمل سنة 1174 - وحُكْمُهُ .
- 110 - مقدمة للأطفال في النحو باسم (مفيدة الغلمان) .



نشأه وتطور

التعليم العالي في الجماهيرية



الدكتور علي المحرات
جامعة الفساح



مقدمة :

خلفاً للأراء والنظريات التاريخية التي تقول بأن ليبيا صحراء جرداء لا يوجد فيها تاريخها علم ولا يوجد بها مراكز للثقافة والعلم فإن هذه الورقة ستحاول أن تثبت أن ليبيا طوال تاريخها القديم والحديث هي من أهم مراكز العلم والثقافة سواء في منطقة البحر الأبيض المتوسط في أيام الحضارات التاريخية القديمة أو بعد الفتح العربي الإسلامي ودخول ليبيا ضمن الحضارة العربية الإسلامية التي تميزت بنظامها التعليمي والثقافي والتربوي الخاص كما أن وصف ليبيا بأنها فقيرة في مراكز العلم والثقافة قديماً إنما يرجع لقلة الدراسات والأبحاث في مجال تاريخ العلوم والآداب والثقافة في هذه المنطقة، كما يرجع أيضاً في نظري إلى اتجاه معظم المؤرخين إلى البحث في الأحداث التاريخية السياسية والحربية والعمرانية في تاريخ ليبيا دون الاهتمام مباشرة بتاريخ العلوم والآداب ومن هنا ستحاول هذه الورقة إلقاء نظرة تاريخية شاملة على تطور التعليم العالي في ليبيا مركزة على أهم

المؤسسات التي أدت وظيفة ما نسميه اليوم بالجامعات أو الكليات الجامعية أو المعاهد التعليمية العليا.

تاريخ التعليم العالي في ليبيا:

يقول الدكتور عبد الله الشريف والأستاذ محمد إمام الطوير في كتابهما دراسات في تاريخ المكتبات والوثائق والمخطوطات الليبية⁽¹⁾:

كانت ليبيا في العصور القديمة مركزاً لكثير من الحضارات وأهمها الحضارة اليونانية التي قامت في الجزء الشرقي والحضارة الرومانية في الجزء الغربي ووجود المدن الأثرية مثل لبة وصبراتة وشحات خير دليل على هذا الكلام. وفي الوقت نفسه كانت ليبيا صلات وثيقة بحضارة مصر القديمة ويضيف الدكتور الشريف والأستاذ الطوير بأن ليبيا في مقدمة الأقطار التي اعتنت بالكتب والمكتبات، فقد كان كليماخوس (305 - 240 ق. م) في بداية حياته أميناً لإحدى المكتبات المتواجدة في شحات ثم انتقل مصنفًا لمكتبة الاسكندرية الشهيرة. والمعروف عن كليماخوس أنه شاعر ممتاز وأنه استطاع أن يضع فهرساً للمكتبة يقع في (120) مجلداً ويعتبر هذا الفهرس الأول من نوعه في تاريخ وضع الفهارس ويشتمل على السيرة الذاتية لأشهر المؤلفين وقد أورد هذه السيرة بشكل موجز بحيث أضفت معلومات لفائدة المستفيدين من الفهرس وقام بتصنيف الكتب المشمولة بالفهرس إلى ثمانية أقسام وهي: المسرحية والشعر الحماسي والغنائي - التشريع والفلسفة - التاريخ الخطب - علم الخطابة - موضوعات مختلفة - ونجد كذلك أرانونس (275-194 ق. م) ابناً لقورينا (شحات) وتلميذاً لكليماخوس قد أصبح رئيساً لمكتبة الاسكندرية بعد أن انتقل إليها أسوة باستاذة كليماخوس وكانت لأرانندس جهود علمية في مجالات الجغرافية والرياضيات والفلك وعلم التاريخ.

(1) د. عبد الله الشريف ومحمد إمام الطوير، دراسات في تاريخ المكتبات والوثائق والمخطوطات الليبية الطبعة الأولى (طرابلس، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان) 1987م ص 15-16.

ثم تحولت ليبيا من نطاق الثقافة الاغريقية والرومانية ودخلت الحضارة العربية الإسلامية في القرن السادس الميلادي ، وترتب عن ذلك ظهور نظام متكامل للتعليم والتربية يتكون من الكتاتيب وهي في نظري تعادل ما نسميه ونطلق عليه اليوم مرحلة التعليم الابتدائي وتعليم المساجد والجوامع ويعادل ما نسميه ونطلق عليه اليوم التعليم الاعدادي والثانوي والتعليم في الجوامع الكبرى والزوايا والربط وهذا التعليم يعادل ما نسميه ونعرفه اليوم بالتعليم الجامعي أو العالمي .

ولهذا النظام من التعليم والتربية في تاريخ ليبيا فلسفته وأهدافه ومؤسسته وأدواته ووسائله وأساليب تمويله ومتابعته ، وحيث أننا بصدد دراسة وتحليل التعليم العالي في ليبيا لذلك سوف لن نهتم ببقية المراحل الأخرى وسيكون تركيزنا على التعليم العالي فقط .

كما يجب ملاحظة أننا حددنا الجوامع الكبرى والزوايا والربط كمؤسسات للتعليم الجامعي والعالي آخذين في الاعتبار ان التعليم العالي لا يحدد ويعرف بالمباني والمرافق التعليمية المقامة في مكان واحد وهو ما نطلق عليه اليوم (المدينة الجامعية) أو (الحي الجامعي) وإنما حددنا وعرفنا التعليم العالي في هذا السياق التاريخي بالمجهود الفكري والعقلي الذي يبذله شخص أو مجموعة أشخاص بغض النظر عن المكان ، من أجل البحث والوصول إلى فهم ظاهرة من ظواهر المحيط المادي أو الاجتماعي أو الثقافي الذي يحيط بالإنسان . وسواء بُذِل هذا المجهود الفكري والعقلي في مكان واحد أو في أمكنة متباعدة متفرقة أو حتى بذل في الفضاء والصحراء فالعبرة حسب هذا التعريف بنوعية المجهود الفكري والعقلي وليست بالمبنى أو المرفق الذي تمّ فيه بذل هذا المجهود والنشاط العملي . وحتى اليوم هناك جامعات كبرى عملاقة في العالم لا توجد كل كلياتها ومرافقها التعليمية في مكان واحد بل هي موزعة بين عدة مبانٍ متباعدة عن بعضها بعضاً، بل ان بعضها يقع في مدينة والبعض الآخر في مدينة أخرى بعيدة عن الأولى .

وبهذا المعنى ليس من الضروري أن يكون التعليم العالي والجامعي في مجموعة واحدة من المباني أو في حيز مكاني واحد ، وإنما فيما نعتقد أن الشرط الأساسي لما يمكن تسميته بتعليم عالي أو جامعي هو نوعية النشاط العقلي أو

الفكري وأساليبه ومناهجه والموضوعات التي يبحثها والغايات التي يسعى إليها .

وإذا ما سلمنا بهذا المعيار فإن النشاط العقلي والفكري الذي كان سائداً في ليبيا في المساجد الكبرى والزوايا والربط هو نشاط يمكن أن نطلق عليه بكل جدارة تعليمياً عالياً أو تعليمياً جامعياً، لأنه يفي بكل شروط ومتطلبات التعليم العالي والجامعي وهي التدريس والبحث العلمي الموجه لأغراض الدنيا والدين، وربما يعترض البعض على أن مثل هذا التعليم العالي هو ديني محض مقيد ومشروط بالبحث في قضايا دينية، فالرد على ذلك أن التفكير العلمي دائماً وأبداً في سياق الدين وبحث القضايا الدينية، ولا تناقض في ذلك فالإسلام لا يتعارض مع العلم بل ويدعو إلى العلم واستخدام العقل والبحث في المجهول، ومما يعزز وجهة النظر هذه ان الجامعات الغربية المتقدمة اليوم كانت بدايتها في الكنائس وحتى عندما استقلت عن الكنائس وظهرت الجامعات في القرن الثامن عشر إنما كانت تبحث في قضايا المسيحية واللاهوت المسيحي والتوفيق بين التراث اليوناني - الروماني القديم والمسيحية اضافة إلى الاتصال الفكري بين هذه المراكز العلمية الغربية والثقافة العربية الإسلامية عن طريق معايير الاشعاع الثقافي الأربعة وهي الأندلس وصقلية وجنوب إيطاليا وبلاد الشام . مرة أخرى ان الادعاء بأن التعليم العالي العربي عامة كان دينياً لا ينقص من حقيقته وجوده وأثره، فالتعليم العالي الأوروبي نشأ بعد التعليم العالي العربي الإسلامي بعدة قرون كما ظهر بنفس الأسلوب والطريقة وفي هذا الشأن يقول جون لامونت : (إن جامعة باريس هي ثمرة الامتزاج بين مدارس ثلاث هي مدرسة كاتدرائية نوتردام ومدرسة دير القديسة جينيفيف Sainte Genevieve ومدرسة كنيسة القديس فيكتور، ومهما يكن من شيء فالمعروف أن هذه الجامعة قد ولدت داخل نطاق أسقفية شأن بقية الجامعات التي وجدت في شمال أوروبا . ويرى الكاتب ديروزيل أن القرن الثاني عشر كان يعتبر قرن المدارس الأسقفية وأنه مع بدايات القرن الثالث عشر وحتى يحول البابوات دون قيام هرطقات جديدة تهز الجهاز الكنسي البابوي، فقد عملوا جاهدين على حصر مصادر الثقافة والفكر وتنظيمها وتنسيقها بحيث تصبح كلها خاضعة لأحكامهم وتشريعاتهم، وقد قامت بمساعدتهم في هذا السبيل جماعات الأخوان الرهبان التي

كان أفرادها يعيشون على التسول والإحسان. وهذا يعني أن ديروزيل يرى أن الأصول الأولى لجامعات العصور الوسطى وعلى رأسها جامعة باريس ترجع أساساً إلى خشية البابوية من ظهور هرطقات جديدة تهدد كيائها وتقوض بنيانها أي أنها قامت بتشجيع البابوية وتأييدها حتى تكون سنداً لها⁽²⁾.

وعلى أية حال نعود مرة أخرى لالقاء نظرة تاريخية شاملة على كل مراحل التعليم والتربية في تاريخ ليبيا منذ الفتح العربي الإسلامي مركزين كما سبقت الإشارة على التعليم العالي والجامعي باعتباره محور اهتمام هذا البحث. وكما قلنا يتكون نظام التعليم والتربية في ليبيا العربية الإسلامية من الكتاتيب والمساجد والجمامع الكبرى والزوايا والربط، وفيما يلي نلقي نظرة على هذه المستويات التعليمية المختلفة:

(أ) الكتاتيب:

وهي عبارة عن مدارس ابتدائية لتعليم الصبية القرآن الكريم ومبادئ الدين والأخلاق، وعادة ما يقع الكتاب خارج المسجد لا في داخله خوفاً من عبث الصبية بحرمه المسجد وهؤلاء الصبية عادة ما تكون أعمارهم ما بين الخامسة والسادسة عند الالتحاق بالكتاب وتقام الكتاتيب في القرى والمدن والبادية على حد سواء. وهي بسيطة لا تحتاج إلى أساس أو وسائل إيضاح فكل ما تحتاج إليه لا يزيد عن حصير يطرح على الأرض في الحجرة ويجلس فوقه المعلم ويتحلق حوله الصبية الصغار الذين يتلون سوراً من القرآن الكريم على ألواح من الخشب يرددونها حتى يحفظوها عن ظهر قلب ويبدأ اليوم الدراسي عادة منذ الصباح الباكر ويستمر إلى الظهيرة حيث يغادر الصبية للراحة وتناول الغداء يعودون بعدها لمواصلة الدراسة حتى أذان العصر ويه ينتهي اليوم الدراسي⁽³⁾.

(2) د. جوزيف نسيم يوسف، نشأة الجامعات في العصور الوسطى؛ الكتب التاريخية (7) (الاسكندرية: منشأة المعارف، 1971 م) ص 132.

(3) د. نجاح القابسي (المعاهد والمؤسسات التعليمية في المغرب العربي)، مجلة كلية التربية، العدد الرابع عشر 1980-1981 م ص 12-13.

(ب) المساجد:

وهي الحلقة الثانية في نظام التعليم والتربية الإسلامي أو ما يعادل التليم الاعدادي والثانوي وهو أعلى من الكتاب في مستوى طلابها وأساتذتها وكان الناس يرسلون أطفالهم إلى هذه المساجد لقراءة القرآن الكريم على أيدي الفقهاء وكان طلاب العلم في المساجد يجلسون على الأرض في شبه حلقات في هذه المساجد يتوسطهم الفقيه ليعلمهم مختلف العلوم الإسلامية وعندما نتبع تاريخ التعليم والتربية في المساجد يصعب في الواقع وضع حد فاصل بين المساجد التي تقوم بدور ما نسميه اليوم بالتعليم الأساسي وتلك المساجد التي تقوم بدور ما نسميه بالتعليم الثانوي وربما هذا ما جعل الدكتور عبد الله الشريف والأستاذ محمد الطوير في كتابهما بعنوان: (دراسات في تاريخ المكتبات والوثائق والمخطوطات الليبية)⁽⁴⁾ يقسمان المساجد كمؤسسات تعليمية إلى ثلاثة أنواع:

1 - المسجد الخاص الذي يبنه صاحبه ليصلي فيه ويتعبد ويعلم الناس تعليماً عاماً أو اختصاصياً احتساباً لوجه الله تعالى .

2 - المسجد المتوسط الذي يتعلم فيه التلميذ المرحلة التحصيلية .

3 - المسجد الجامع في المدن والحوضر واشتهر كثيرٌ منها حتى صار في مصاف الجامعات مثل جامع أحمد باشا بطرابلس وجامع القرويين بفاس بالمغرب الأقصى وجامع الزيتونة بتونس وجامع الأزهر بمصر .

وكثيراً ما تحولت المساجد التي تضم أو تحتوي على كتاتيب إلى مراكز تعليمية راقية تدرس جميع فروع العلوم مثل الفلك والرياضيات والآداب والتجويد والارشاد الخلقي .

(ج) الجوامع والزوايا والربط:

يظهر جلياً أن التعليم العالي والجامعي كان يعتمد في ليبيا على ثلاث

(4) مصدر سبق ذكره . د. عبد الله الشريف وآخرون ، 1987م ، ص 30 .

مؤسسات متداخلة في وظائفها ورسالاتها وهي الجوامع والزوايا والربط، ويبدو أن النوع الأول وهو الجامع أو المسجد ساد في جميع أنحاء العالم العربي والإسلامي ولكن النوعين الآخرين الزوايا والربط سادتا وشاعتا في الصحارى وعلى الشواطئ البحرية في بلدان المغرب العربي وأفريقيا الإسلامية بشكل خاص لاسباب قد ترجع إلى طبيعة الفتوحات الإسلامية في شمال افريقيا التي تحتاج دائماً إلى أماكن للدفاع والراحة والعيادة وتخزين المؤن ومن بعد ذلك أغراض التعليم. وفي مرحلة متأخرة من تاريخ العرب المسلمين نلاحظ أن الخلافات الدينية والسياسية في المشرق العربي أدت إلى لجوء الكثير من قادة وزعماء هذه الخلافات إلى المغرب العربي وأفريقيا عامة كأماكن لنشر دعواتهم الدينية والسياسية. إضافة إلى أن الخلافات الدينية والسياسية في منطقة المغرب العربي قد أسهمت في فترة متأخرة من التاريخ العربي الإسلامي في ازدياد هذه الزوايا والربط وابتعدت عن وظيفتها الأصلية وهي الجهاد والتعليم إلى وظيفة أخرى وهي الدعوة إلى عقيدة معينة ومحاولة تأسيس دولة أو مجتمع مدني على منوال هذه العقيدة، وذلك كما هو الحال في دولة الموحدين والماربطين في المغرب العربي. وعندما أصبحت منطقة الشمال الافريقي الإسلامي عرضة للهجمات الأوروبية المسيحية خاصة بعد ضعف العرب والإسلام في الأندلس وكثرة الصراعات والفتن بين دويلات المغرب العربي والأندلس هنا لعبت هذه الربط والزوايا دوراً مهماً في الدفاع عن الإسلام وحماية الأرض العربية من حملات الأوروبيين المسيحيين.

وعلى أية حال نستعرض فيما يلي وظيفة التعليم العالي التي قامت بها الجوامع والزوايا والربط التي تعادل أو تشبه ما نطلق عليه اليوم الجامعات أو الكليات الجامعية أو المعاهد العليا ومراكز البحث العلمي.

1 - الجوامع :

أقيمت في جميع مدن وقرى ليبيا وفي مقدمتها طرابلس وبنغازي ومصراته وزليطن واجداليا ودرنة وغيرها المساجد كمراكز علمية ومراكز لاقامة الشعائر الدينية ولتعليم الناس أيضاً. وكان أول ما أنشئ في طرابلس جامع الناقة وهو جامع

الفتح . وتذكر بعض المصادر أن الذي أسسه هو عمرو بن العاص وهو يشبه جامع عمرو بن العاص بمدينة القسطنطينية الإسلامية بمصر وبنى الأغالبه فى طرابلس فى القرن الثالث الهجرى الجامع الكبير وموقعه فى المكان الموجود فى جامع أحمد باشا الآن بسوق المشير ثم بنى الفاطميون جامع طرابلس الأعظم فى العام المكمل للمائة الثالثة الهجرية على يد خليل بن إسحاق ويقال ان الأسبان هدموا هذا المسجد فى عام 1510 م عندما احتلوا طرابلس وقد كانت تعقد فى هذا الجامع أشهر الحلقات العلمية وقد اتسع التعليم فى عهد الصنهاجيين وتعددت فنونهم وشملت العلوم الإسلامية والعربية والطبيعة والرياضة، وصار هذا الجامع بمثابة جامعة ليبية قائمة بذاتها تخرج العلماء ويوفد إليها الطلاب من كل مكان وينال أساتذتها الشهرة العلمية الواسعة فى مختلف فروع المعرفة، ولقد كان لبعض هؤلاء العلماء آثار علمية كبيرة ومن بينهم الفقيه عبد المجيد ابن أبي الدنيا (606-684 هـ) الموافق (1227-1305 م) وقد كان لهذا العالم منزلة كبيرة فى الدولة الحفصية حتى أن هذه الدولة لما أرادت نقل حلقات التعليم من جامع القيروان إلى جامع الزيتونة فى تونس فى القرن السابع الهجرى لم تعول فى ذلك على عالم من العلماء غير عبد الحميد بن أبي الدنيا، وقد أنشأ مدرسة تحت اسم المدرسة المستنصرية فى باب البحر بمدينة طرابلس .

وقد أنجبت مثل هذه المساجد علماء أجلاء . كما كان يقوم بالتعليم فيها فقهاء وعلماء أعلام وينوه التجاني فى رحلته بشيخ علماء طرابلس الإمام الحافظ أبي فارس عبد العزيز بن عبد العظيم ويقول: (ناهيك من رجل قد نال من المعاني ما انتهى وحاز فيما حاز من العلوم الأصولية والفرعية الغاية والتمتة، حضرت درساً بمسجد مجاور لداره فرأيت رجلاً متعلقاً من العلم ذاكرًا بالمذهب ذكرًا لا يجاريه فيه أحد وكان مولده بطرابلس عام 639 هـ⁽⁶⁾ وفى أيام العثمانيين أمر أحمد باشا القره مانلى فى عام 1831 ببناء مدرسة وجامع فى مكان قريب من الرايا فى مواجهة قصر الباشا وبفضل متابعة الوالى أحمد باشا تمكن المهندسون والعمال من

(6) نفس المصدر السابق، 1972 ص 189 نقل عن التجاني رحلة التجاني ص 122.

الانتهاء الكلي من العمل بالمدرسة والجامع في مدة قاربت الخمس سنوات أي ما بين (1831-1838) حينما ظهر الجامع في منظر جميل بديع⁽⁷⁾.

وقد قدم أحمد النائب الذي كان من أعيان مدينة طرابلس والذي تم تعيينه منها إلى استانبول في عهد الوالي أحمد راسم باشا في نهاية القرن التاسع عشر وصفاً موجزاً لعمليات بناء المدرسة والجامع بقوله: (وأسس الجامع المعروف به باسم جامع أحمد باشا الكائن بقرب (باب المنشية) موضع المسجد الذي بناه حضرة سيدنا عمرو بن العاص رضي الله عنه حين الفتح، ومبنى المدرسة التي باتصاله وأوقف عليها أوقافاً كثيرة)⁽⁸⁾.

وأما من حيث وظائف التعليم والتربية في جامع أحمد باشا ومثله من الجوامع فقد كانت حلقات التعليم تتم بداخل الجامع حيث كانت تكفي الدروس المختلفة والتخصصية من فقه ونحو في أكثر من حلقة دراسية كان يجتمع فيها الطلبة مع مشائخهم عقب صلاة الصبح وحتى قرب صلاة الظهر وقد يستأنف تلقي الدروس بعد العصر. وبالنسبة لجامع أحمد باشا الذي اتخذناه كمثال لهذا المستوى من التعليم العالي فمن المؤكد أن الذي شجعه على انشائه والاهتمام به هو ما كان يوجد في عصره من كثرة العلماء الذين عادوا لوطنهم خاصة بعد فترة من الفوضى والاضطراب سادت أنحاء ليبيا قبل تولي أحمد باشا الحكم في ليبيا.

إن كثرة العلماء في مدينة طرابلس والجو العلمي الراقى هو الذي فيما يبدو قد دفع الوالي أحمد باشا إلى توفير المصادر والمراجع للطلبة والمدرسين على حد سواء، بل إنه قام بشراء المخطوطات والكتب التي كانت متداولة في ذلك الوقت والمتنوعة في موضوعاتها كالطب والعقائد والسير والآداب والنحو والصرف والتفسير وغير ذلك من الموضوعات الأخرى، وعلى هذا الأساس يمكن القول إن مثل هذا الجامع وهذه المدرسة الملحقة به يعد في مستوى التعليم الجامعي أو الكليات الجامعية حسب تعريفها ومفهومنا للجامعة وما يدرس فيها الآن⁽⁹⁾.

(7) مصدر سبق ذكره دكتور عبد الله الشريف ومحمد الطوير ص 95-96.

(8) المصدر السابق (ص 97).

(9) المصدر السابق. د. رأفت غنيمي الشيخ - 1972م. ص 101.

2 الزوايا:

يمكن النظر للزاوية على أنها مدرسة دينية عليا بالإضافة إلى أنها مأوى للغرباء والفقراء والمسافرين . ويقسم الدكتور عبد الله الشريف والأستاذ محمد الطوير في كتابهما دراسات في تاريخ المكتبات والوثائق والمخطوطات الليبية⁽¹⁰⁾ . الزاوية في ليبيا وبقية بلدان المغرب العربي إلى ثلاث فئات :

1 - الزاوية البسيطة وتتألف من مجموعة من الأبنية المتلاصقة وفيها بيت للطلبة وهي غرف حول صحن كبير وفيها غرف للتدريس والمكتبة ثم المرافق اللازمة وتكون الاراضي التي حولها حبا عليها في غالب الأحيان لكي تعيش عليها .

2 - الزوايا التي تقوم حول ضريح لأحد المرابطين أو ولي من الأشراف .

3 - الزوايا التي كان يدفن فيها ولي كان يعيش فيها وسط تلاميذه يبين تعاليمه وطريقته الصوفية وعرف هذا النوع من الزوايا باسم الزوايا الصوفية .

وفي ليبيا كانت الزوايا بمثابة مراكز ثقافية تقع في الغالب على طرق التجارة التي تربط وسط أفريقيا وشرقها بشمالها - كما كانت تربط غرب أفريقيا بشرقها وتنقل بواسطة هذه الطرق السلع في قوافل دائمة الحركة . وفي هذه الزوايا يلتقي رجال القوافل القادمون من الجنوب والعائدون من الشمال يجلسون إلى مشايخ الزوايا ويتبادلون معهم الأحاديث المختلفة عن البلاد التي جاءوا منها أو مروا بها ، وبذلك تظل هذه الزوايا على صلة بالعالم الخارجي . كما قامت الزوايا بدورها التعليمي في ليبيا وبقية بلدان المغرب العربي في عهد الموحدين والحفصيين وبذلك انضمت الزوايا إلى الكتاب والجامع لتصبح جميعاً أهم المؤسسات التعليمية الثقافية في ليبيا قبل القرن التاسع عشر حينما ازدهرت هذه المؤسسات بفضل الأوقاف الكثيرة التي كان يوقفها القادمون من أبناء الشعب الليبي⁽¹¹⁾ .

(10) مصدر سبق ذكره . د . عبد الله الشريف - محمد الطوير ، 1987م ص (29) .

(11) المصدر السابق ، د . رأفت غنيمي الشيخ 1972م ص (95) .

والزوايا والربط التي ستحدث عن دورها التعليمي بعد قليل كانت منتشرة في كافة أنحاء ليبيا، ويوجد عادة في هذه المؤسسات أقسام داخلية لايواء طلاب العلم وتزويدهم بكل ما يحتاجونه من مأكّل ومشرب وكتب، وكان معظم المقيمين من الطلاب والأساتذة الغرباء وكانت الكتب والمراجع متوفرة عن طريق التحجيس والوقف ليستفيد منها الدارسون وطلبة العلم بدون مقابل وفي العادة كان الطلبة يقومون بنسخ الكثير من المراجع والمؤلفات التي وضعها العلماء الليبيون نتيجة استفادة الليبيين من المكتبات الملحقة بهذه المؤسسات العلمية خلال سنوات دراستهم وأصبح في مقدورهم أن يؤلفوا في مجالات الدراسات اللغوية والأدبية والفقه والتصوف وفي مختلف العلوم الأخرى⁽¹²⁾.

وكان من أشهر الزوايا المنتشرة في ليبيا والتي أدت دوراً تعليمياً عالياً الزوايا التالية:

1- زاوية الشيخ عبد السلام الأسمر في مدينة زليطن، وقد تأسست في حياة الشيخ عبد السلام سنة 900 هـ.

2- زاوية الشيخ إبراهيم المحجوب بمدينة مصراته، وهذه الزاوية منسوبة إلى الشيخ إبراهيم المحجوب ثم غلب اسم زاوية المحجوب على المنطقة التي تقع بها الزاوية وصارت تسمى بهذا الاسم.

3- زاوية الشيخ أحمد الزروق بمدينة مصراته.

4- زاوية الشيخ الدوكالي بمنطقة مسلاته ببلدة الزعفران وقد أسسها الشيخ عبد الله الدوكالي في حياته.

5- زاوية الشيخ أبو راوية بتاجوراء.

6- زاوية الشيخ عبد النبي الأخضر في الجبل الغربي وهي تسمى زاوية أبو ماضي وهو اسم لجبل قريب من بلدة ككلية بنيت هذه الزاوية بالقرب منه ونسبت إليه.

(12) مصدر سبق ذكره د. عبد الله الشريف ومحمد الطوير 1987 م ص 28-30.

7- زاوية القائد عمورة بمنطقة جنزور بطرابلس .

8- زاوية النعاس بتاجوراء .

9- زاوية طبقة بمنطقة الزنتان .

10 - زاوية سيدي بن جحا بمنطقة الخمس .

11 - زاوية أولاد سهيل بمنطقة الزاوية الغربية .

12 - زاوية سيدي عثمان بمنطقة الخمس .

13 - زاوية سيدي زائد بمنطقة الخمس⁽¹³⁾ .

وكانت هذه من أهم الزوايا التي قامت في أنحاء متفرقة من الأراضي الليبية والتي استطاع الباحث جمع معلومات عنها وكانت هذه الزوايا بمثابة تعليم عالٍ فكان برنامج التعليم فيها شاملاً للعلوم الدينية حيث تدرس كتب الفقه والحديث وتفسير القرآن الكريم وعلم الفرائض والفلك والجغرافيا والتاريخ والطب كما تدرس العلوم الأدبية واللغوية ومن بينها علم الأدب والعروض والنحو والصرف والبلاغة وكان العلماء في الزوايا يمنحون نوابغ طلابهم الاجازة العلمية التي تمثل جانباً من التنظيم التعليمي في ليبيا في ذلك الوقت، وقد نبغت فئات كثيرة مشهورة من العلماء جيلاً بعد جيل في العلوم الإسلامية والعربية ويذكر الليبيون إلى وقت قريب جداً العلماء والأساتذة الذين تتلمذوا في مثل هذه المؤسسات التعليمية العالية وتخرجوا أساتذة وفقهاء وقضاة ورجال ادارة. بل ان مثل هذه المؤسسات التعليمية حافظت على اللغة العربية والتراث الإسلامي من الضياع والغزو والاستلاب الثقافي الذي تعرضت له ليبيا خلال فترات الاحتلال الايطالي على وجه الخصوص، بل إن هذه المؤسسات التعليمية العالية أسهمت في الحركة الوطنية وحروب الجهاد ضد الغزو الايطالي بشكل خاص .

(13) مصدر سبق ذكره - د. رفعت غنيمي، 1972م ص 97.

(14) وكذلك بيانات جمعها الباحث لاعداد هذه الدراسة، مصدر سبق ذكره مجلة التربية العدد الرابع عثر

1980م - 1981م ص 16.

3 - الرباط :

تقول الدكتورة نجاح القابسي : (نشأت الرباط وهي جمع رباط وأصل الربط ما تربط فيه الخيول معدة للدفاع والمجاهدة . والرباط هو المجاهد يدفع عمن وراءه جهاد النفس . والمقيم في الرباط مجاهد نفسه ويطلق أيضاً على بيت الصوفية إذ كان الرباط في الاصطلاح يعني الدار الحصينة للصوفية أو بمعنى آخر الصوفية الحصينة التي يسكنها الصوفية والاسم المرباطة وهي اصطلاحاً ملازمة الثغور مع المواظبة على الشعائر الدينية ويعرف الملازمون للربط بالمرابطين ومن المعاني السابقة يلاحظ التأكيد على الناحية الدينية والجهاد والدفاع عن أرض الوطن ، ثم أخذ الرباط وظيفة تعليمية منذ عهد المرابطين في المغرب العربي إذ سمي المكان الذي أقام فيه عبد الله بن ياسين الجزولي للتعليم والتدريس بالرباط وعندما بلغ تلاميذه حوالي ألف رجل من أشرف صنهاجة بزعامة ابن ياسين سُمّاهم بالمرابطين وواضح أن ليبيا تتصل بالصحراء الكبرى الأفريقية بل هي مفتاح هذه الصحراء وحلقة اتصال بين خليج سرت وخليج غانا على المحيط الأطلسي وقد أدرك العرب ذلك منذ الفتح العربي الإسلامي ويبدو أن ذلك هو الذي دفع الوالي العربي هرثمة بن أعين سنة 179 هـ / 795 م إلى تشييد رباط طرابلس في ليبيا ورباط المنستير في تونس ويمكن أن نعتبرها كما تؤكد الدكتورة نجاح القابسي نموذجاً حياً لما كان عليه الرباط الإسلامي في المغرب العربي وهو بناء من طابقين محصن وفي وسطه صحن واسع تشرف عليه حجرات الدور الثاني على شكل شرفة ويضم بين جدرانه مسجداً لإقامة الشعائر الدينية ومدرسة علمية عليا للتعليم والتربية وهو في عمومته مركز عسكري دفاعي عادة ما يكون على الهضاب المرتفعة الواقعة على شواطئ البحر أو على ربوة مرتفعة في الصحراء ويرى معظم المؤرخين أنه قد تألف عقد طويل من الرباط على طوال الساحل البحري من طنجة إلى الاسكندرية وقد أسست في طرابلس الأربطة البحرية على طول الساحل لحماية الثغور من هجمات أساطيل الأعداء كما أُسست أيضاً الأربطة الصحراوية لحماية الثغور البرية من هجمات الأفريقيين لكن الرباط لم يكن حصناً دفاعياً أو هجومياً فقط ، ولم يكن منطقة أمان وسياج وحراسة بل كان مركز إشعاع للعلوم العربية والإسلامية من حيث هو معهد تعليمي ودار كتب ومصنع للورق لعب دوراً أساسياً في تثقيف الأفريقيين

في الدين واللغة . وسرعان ما أسست حول الرباط مدينة لتمكين الطلبة وأهاليهم من أسباب المعاش الكريم فصار الرباط مدينة علم واتسعت سلسلة الربط من خليج غانا على المحيط الأطلسي إلى البحر الأحمر أي إلى مكة المكرمة فصار الطلاب الأفارقة ينتقلون من رباط في طلب العلم إلى أن يبلغوا مكة في طلب العلم والحج فيستكملون علومهم ويحججون ويرجعون مرابطين أساتذة مزودين بالعلم والبركة في آن واحد يرجعون طريقهم من مكة إلى قاو أو داكار أو غيرها⁽¹⁵⁾ .

مرة أخرى أدى الرباط في تاريخ ليبيا وظائف علمية واقتصادية ودفاعية وعمرانية فكان الرباط مستقراً أو مكاناً للراحة بالنسبة للقوافل الليبية التي تدخل إلى قلب الصحراء الكبرى للتجارة ونشر الإسلام بين الأفارقة وهذا ما يفسر لنا هذه السلسلة من المدن الصحراوية الثقافية مثل غدامس وغات وحبات وشبنكت وفاو وغيرها .

وهكذا يمكن القول بأن الحركة العلمية التي ارتبطت بالربط في شمال إفريقيا بدأت بطرابلس ثم اتجهت غرباً حتى اخترقت الصحراء إلى غانا ثم اتجهت شرقاً إلى أن ربطت بين غانا ومكة المكرمة ثم اتجهت شمالاً فربطت بين غانا واسبيلية فهذا هو الدور الكبير الذي قامت به الربط في ليبيا .

ومن الأمور التي تستلفت النظر أن الرباط كان معهداً دينياً قبل أي شيء ويخلق الجو الديني . واستمراره كان يقوم بما عرف بالعبادة والعمل فالعبادة مقدار مشترك متحد بين جميع الربط وهي موسيقى دينية مترمة مؤثرة حارة وجملة أناشيد تنشد خارج الرباط للدلالة على أنها مشتركة بين جميع الأربطة ، وتقع هذه الأناشيد المؤثرة بعد إيقاد الشموع وتبخير البخور في المحاجر ، وعلى القيام بحركات جماعية تتجه إلى باب الرباط ، وبذلك تخلق العبادة الجو الرباطي العام . ثم يقع العمل داخل الرباط ، والغالب أن العمل يقع كل يوم خميس وكل يوم سبت فيجلس المنشدون حول رئيسهم وبينهم الشموع وحجار البخور فينشد أحدهم أبياتاً من الشعر العقوصي المعروف بالرقائق لأنه يرقق القلب ويجري الدمعة ويدعو

(15) مصدر سبق ذكره - د . رأفت غنيمي الشيخ ص 92 .

إلى الانجذاب فيأخذ الوجد حلقة المرابطين فيكون ويصرخون ويمزقون الجيوب ويقعون على الأرض في غيوبة تصوفية⁽¹⁶⁾.

وبعد انتقال الادارة والحكم لسيادة الدولة العثمانية حافظت ليبيا على نمط التعليم الديني القائم بها بكل مستوياته ودرجاته عدا الربط التي تعتقد أن وظيفتها العسكرية والدفاعية قد ضعفت بالنظر إلى نظرة العرب إلى الأتراك كمسلمين وليسوا نظرة محتلين وأواخر عهد الأتراك في ليبيا دخلت عناصر تعليمية جديدة إلى البيئة الليبية تتمثل في انشاء مدارس تركية مدنية وعسكرية على غرار نمط النموذج الاوروبي، وكان القصد من هذه المدارس التركية في ليبيا اعداد ضباط لليبين للجيش التركي العامل في ليبيا واعداد موظفين للادارة التركية في ليبيا أيضاً اضافة إلى أن هذه المدارس التركية في ليبيا جاءت نتيجة شعور تركيا بضعفها أمام اوربا ورغبتها في تقوية نفوذها في الولايات العثمانية البعيدة عن مركز السلطة العثمانية في استانبول، وربما كان هذا التوسع التعليمي التركي في الأراضي الليبية جاء نتيجة خوف تركيا من ازدياد وتقوى القوى الاوروبية ونيتها لاحتلال ممتلكات الامبراطورية العثمانية، وربما يضاف إلى ذلك بدء تمرد العرب في ليبيا وغيرها من المناطق العربية على سلطة الأتراك ونزعتهم القومية، الأمر الذي دفع تركيا لاسترضاء العرب في ليبيا وغيرها بفتح مدارس لابنائهم وتشجيع بعض الاسر الليبية بارسال أبنائهم للدراسة والتعليم العالي في تركيا نفسها ولكن كل ذلك كان بشكل محدود.

ورغم ما سبق لم تنشأ في ليبيا أية كلية جامعية عليا، وإنما كان من يرغب من الليبيين في استكمال تعليمه العالي كان يتجه إلى مصر ليدرس بالجامع الأزهر وإلى تونس ليدرس بجامع الزيتونة ومن أراد الاستزادة من خريجي المدارس العسكرية أو الوطنية الخاضعة للإشراف المباشر من قبل تركيا يتجه إلى استانبول ونحن حينما نستعرض المعاهد العليا المتاحة في تركيا إنما نستعرضها لأنها تقبل طلاب لیبين إلى جانب الطلاب الأتراك والطلاب من بقية الولايات العثمانية العربية وغير العربية

(16) نفس المصدر السابق - د. رأفت غنيمي ص 93.

ولكن الملاحظ أن التعليم العالي لم يكن متاحاً لكل الليبيين وإنما كان محصوراً فقط على بعض أبناء ليبيا إلى جانب الأتراك المقيمين في ليبيا⁽¹⁷⁾.

على أية حال فقد كان من أهم مؤسسات التعليم العالي في تركيا نفسها والتي التحق بها بعض الطلبة الليبيين ما يلي :

1 - مدرسة أبناء العشائر : تأسست هذه المدرسة العليا عام 1308 هـ الموافق 1892 م بمناسبة عيد جلوس السلطان لتعليم أولاد مشايخ القبائل والعشائر ويبدو أن الهدف منها كان استيعاب أبناء رؤساء القبائل والعشائر العربية وغير العربية في أنحاء الولايات العثمانية لتعليم أبنائهم في تركيا ومن ثم يعودون إلى بلدانهم الأصلية لتولي المناصب المدنية وهم مُشَبَّعون بروح الثقافة التركية والولاء لها.

2 - المكتب الملكي المدني وقد تأسس 1276 هـ الموافق 1858 م لاعداد الاداريين ومدة الدراسة به ثلاث سنوات بعد المدرسة الاعدادية ويقبل أربعين طالباً كل سنة معفون من الخدمة العسكرية.

3 - المكتب السلطاني وقد أنشئ عام 1285 هـ الموافق 1868 م لتعليم المسلمين وغير المسلمين وهو داخلي وخارجي ومدة الدراسة به ثلاث سنوات ابتدائي، وثلاث سنوات متوسط وثلاث سنوات عالي وبه قسم فرنسي .

4 - مكتب الطب : وقد تأسس 1285 هـ الموافق 1868 م وهو خارجي ويدخله الطلاب الحاصلون على شهادة المدارس الاعدادية (الثانوية) أو ما يعادلها ويؤدي الطالب امتحان قبول وكانت مدة الدراسة به ست سنوات لدراسة الطب وثلاث سنوات لدراسة الصيدلة .

5 - دار المعلمين : انشئت عام 1285 هـ الموافق 1868 م وكانت تنقسم إلى ثلاث مراحل : مرحلة ابتدائية ومدة الدراسة بها عامان دراسيان ومرحلة رشدية ومدة الدراسة بها عامان أيضاً ومرحلة عالية وتنقسم قسمين شعبة للآداب ومدة الدراسة بها سنتان وشعبة للفنون ومدة الدراسة بها أيضاً سنتان .

(17) نفس المصدر السابق ص 162.

6 - دار المعلمات : تأسست عام 1286 هـ الموافق 1869 م لاعداد معلمات للمكاتب الرشدية للإناث ومدة الدراسة بها ثلاث سنوات .

7 - مكتب الحقوق : وقد أنشئ عام 1269 هـ الموافق 1879 م للحصول على موظفين للعدل ووكلاء دعاوى (محامين) .

8 - مكتب التجارة تأسس عام 1302 هـ الموافق 1885 م وكان مرتبطاً بنظارة التجارة والأشغال ، ثم ألحق بنظارة المعارف في نفس السنة وكانت مدة الدراسة بهذه الكلية ثلاث سنوات .

9 - دار الفنون (الجامعة) وقد تأسست عام 1316 هـ الموافق 1898 م وتقبل كل سنة ثلاثين طالباً ومدة الدراسة بها حسب شعبها فشعبة العلوم الدينية أربع سنوات وشعبة العلوم الرياضية والطبيعة ثلاث سنوات وشعبة الآداب ثلاث سنوات .

10 - المدارس العسكرية وهي تشمل علوماً حربية وعلوماً طبية حربية وعلوم البحر وعلوم الآلات والعمليات الحربية ويبدو أن هذه المدارس العسكرية كانت من أكثر المجالات المتوفرة للبيين حيث كانت الحكومة التركية تشجع اللبيين وغيرهم من العرب في بقية الولايات العربية على التعليم العسكري حيث يكونون جنودها المخلصين الذين يدينون بالولاء لها وتؤكد الكثير من المصادر بأن هؤلاء الذين يتمون تعليمهم في المدارس العسكرية أو غيرها باستانبول كانوا من أبناء الأعيان المتعلمين ورجال الحكم الأتراك في مراكز الولاية كذلك يلاحظ من نفس المصادر التاريخية أن هذه المدارس العسكرية الطبية كانت تتأثر بالثقافات الأجنبية في برامجها فقد كانت المدارس الحربية تهتم مثلاً باللغة الألمانية والتنظيم الألماني بصفة خاصة بينما كانت المدارس والمعاهد البحرية تجعل اللغة الانكليزية والنظام العسكري الانكليزي موضع عنابة خاصة ومع ذلك فقد كان للغة الفرنسية مكان بارز في برامج المدارس العسكرية بصفة عامة⁽¹⁸⁾ .

وأما بالنسبة للتعليم في عهد الاستعمار الإيطالي 1910 م - 1942 م فقد تعرض

(18) نفس المصدر السابق ، د . رأفت غنيمي ، ص 166 .

لمحاولات ربطه بالثقافة واللغة الإيطالية ووضعه تحت اشراف الادارة الإيطالية مباشرة، وظهرت مستجدات من أهمها: - انشاء المدارس الإيطالية للمستوطنين الإيطاليين في ليبيا، والمدارس الأجنبية الأخرى لابناء الجاليات الفرنسية واليونانية واليهودية وهنا يمكن القول بأن التعليم الوطني الديني في ليبيا بدأ في مواجهة مباشرة مع سلطات الاحتلال الإيطالي التي حاولت ادخال نموذج ونمط التعليم الإيطالي في بنية التعليم الوطني الليبي هادفة من ذلك تقوية جانب التعليم الإيطالي واضعاف التعليم الوطني الليبي كسبيل وطريق لدمج اللغتين في الثقافة الإيطالية وجعل اللغة والثقافة الغربية كثقافة محلية محدودة مقصورة على القضايا الشخصية والشرعية التي لا مفر للمستعمر الإيطالي من معاملتها طبقاً للشرعية الإسلامية.

وما دنا بصدد الحديث عن التعليم العالي في ليبيا دون سواء فقد اتخذ الاستعمار الإيطالي خاصة في عهد الفاشيست سياسة محاربة التعليم العام والتعليم العالي الليبي (الذي كان يتم في إطار إسلامي) وعمل على أن يحل محله تعليم إيطالي يتحصل عليه الدارس في إيطاليا نفسها. وإطلاقاً من هذه الدوافع حاربت إيطاليا التعليم العالي الليبي الذي كان موجوداً في الزوايا الدينية والمساجد والجوامع وشجعت بعض الليبيين على الدراسة والتعليم في روما. ومن هنا تم اغلاق معظم الزوايا الدينية وصودرت الأوقاف المحبوسة عليها. بل حاربوا أيضاً الاتجاهات التي كان يلجأ إليها الليبيون بارسال ابنائهم للتعليم والدراسة في الأزهر بمصر وجامع الزيتونة بتونس. وجاء تطبيق السلطات الإيطالية على نشاط الليبيين التعليمي ورغبتهم في الاستزادة من التعليم الديني في مصر وتونس باتخاذ بعض الاجراءات تمثلت في انشاء مدرسة إسلامية عليا في طرابلس وهي في حكم تعليم جامعي وقهرت إيطاليا الناس على الحاق أبنائهم بها وتؤكد المصادر التاريخية أنه قد بديء في التفكير بإنشاء هذه المدرسة منذ عام 1914 م بعد الاحتلال بثلاث سنوات، ونصت عليها القوانين التعليمية والمراسيم الملكية الإيطالية في السنوات 1915-1922 م ولكنها أي هذه المدرسة لم تظهر للوجود حتى عام 1935 م بموجب المرسوم الملكي الإيطالي رقم 1365 م الصادر في 13 مايو 1935 بإنشاء هذه المدرسة بمدينة طرابلس، وقد ظهرت للوجود في العام الدراسي 1935م / 1936 م

ولكنها لم تلبث ان اغلقت أبوابها في عام 1942 م مع نشوب الحرب العالمية الثانية، ولأنها لم تجد الاقبال من الليبيين وكانت هذه المدرسة ذات مرحلتين: مرحلة اعدادية مدة الدراسة بها ثلاث سنوات ومرحلة ثانوية مدة الدراسة بها أربع سنوات والمرحلة الثانوية ذات شعبتين واحدة لاعداد مدرسين للمدارس الابتدائية والشعبة الثانية لاعداد الليبيين للخدمة في الوظائف العامة ووظائف القضاء والافتاء⁽¹⁹⁾.

ورغم كل هذه الجهود التي قامت بها إيطاليا لمنع الليبيين من مواصلة دراستهم العليا بمصر وتونس أو التوسع في نظامهم التعليمي الداخلي الديني في ليبيا نفسها. إلا أن المدرسة الإسلامية العليا التي أنشئت بدافع عزل الليبيين عن بقية العرب توقفت تماماً وامتنع الليبيون عن الدراسة بها وحاولوا بجهود أهلية وتطوعية المحافظة على مساجدهم القرآنية ومساجدهم وزواياهم كمؤسسات للتعليم والتربية بوجه عام والتعليم العالي الديني بوجه خاص. وكان من أبرز هذه المؤسسات التعليمية العالية زاوية الشيخ عبد السلام الأسمر بزلطن وزاوية الشيخ أحمد الزروق بمصراته وجامع أحمد باشا بطرابلس وغيرها كثير من الجوامع والزوايا التي حفظت للشعب الليبي لغته العربية وثقافته وتراثه العربي الإسلامي.

بعض أساتذة وعلماء التعليم العالي في تاريخ ليبيا

كانت المؤسسات السابقة من أهم مؤسسات التعليم العالي التقليدية في تاريخ ليبيا وكانت لها فلسفتها المتميزة والمتمثلة في تحفيظ القرآن الكريم وعلومه المختلفة إلى جانب دراسة قواعد اللغة العربية من نحو وصرف، وكذلك المعاملات التي استوجبت دراسة أصول الفقه والتربية الإسلامية، وهناك ما يؤكد أنه إلى جانب هذه العلوم درست أيضاً العلوم الأخرى مثل التاريخ والجغرافيا والطب وفنون الحرب والدفاع. وكانت هذه المؤسسات تضم مكتبات مليئة بالمراجع والمخطوطات الدينية والعلمية.

(19) المصدر السابق، د. رأفت غنيمي، ص (236).

ورغم ما سبق لم يكن هذا النظام التعليمي العربي الليبي طوال بقاءه ووجوده منفلقاً على نفسه أو جامداً، بل كان دائماً في اتصال مستمر مع المراكز العلمية الأخرى سواء في المغرب العربي في القيروان والزيتونة وفاس ومراكش وإسبانيا الإسلامية أو في المشرق العربي في القاهرة ودمشق وبغداد أو في المراكز العلمية العليا في استانبول في عهد الأتراك وفي أثناء الاحتلال الإيطالي في روما وبعض بلدان أوروبا الأخرى وهكذا يمكن القول بأن الليبيين قد اعتمدوا في تعليمهم العالي على مرّ العصور على مجموعة من الوسائل من أهمها ما يلي:

1- حضور حلقات العلم ودروس الأساتذة التي كانت تقام داخل المساجد والجوامع الكبرى والزوايا والربط.

2- الاستفادة من الشيوخ الزائرين للمعاهد والمساجد وكذلك من الزائرين المارين بليبيا لأغراض مختلفة وخاصة الحُجاج المغاربة.

3- إتاحة الفرصة لبعض الليبيين للسفر من أجل الحج والتجارة وزيارة المراكز الثقافية والعلمية المختلفة.

4- السفر إلى خارج البلاد والدراسة في المعاهد العليا المشهورة في البلاد العربية والفكر خاصة الزيتونة في تونس والأزهر في القاهرة⁽²⁰⁾.

وقد ورد في تاريخ ليبيا أسماء مشهورة أسهمت في حركة العلم والتعليم العالي والفكر والثقافة، وتعتبر مثل هذه الشخصيات العلمية في حكم أساتذة وعلماء البحث العلمي والدراسات العليا وفي المؤسسات التعليمية والتربوية التاريخية في ليبيا ومن أهم هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر:

1- الشيخ عبد الحميد بن أبي الدنيا وهو من علماء طرابلس وأنشأ المدرسة المستنصرية عام (555-558 هـ).

2- الشيخ محمد الأزهرى وهو من علماء منطقة الزنتان المشهورين وقد أسس زاوية طبقة وتقدر عدد الكتب والمخطوطات المتبقية فيها الآن بحوالي (500)

(20) مصدر سبق ذكره، د. عبد الله الشريف والأستاذ محمد الطوير، ص 28.

مجلد معظمها في العلوم الدينية .

3- الشيخ أحمد الزروق (846 هـ) في مدينة مصراتة وكان له الفضل في انشاء أول معهد علمي عالي منذ أربعة قرون ونصف ولا تزال زاويته من أهم المعالم التاريخية في منطقة مصراتة .

4- الشيخ محمد بن عبد الله بن أحمد غلبون .

5- الفقيه أبو علي الحسن بن موسى بن معمر الهواري الطرابلسي .

6- الفقيه محمد بن عبد الكريم بن مكرم .

7- الفقيه الشاعر محمد بن سالم الفطيسي .

8- الفقيه عبد السلام بن محمد بن ناصر .

9- الشيخ محمد عبد الرحمن الكانوني البرناوي .

10- الشيخ يوسف الحصراني الذي عاش عام (820 هـ) .

11- الشيخ رمضان بن تركية .

12- الشيخ عبد السلام الأسمر وابنه عمران بن عبد السلام الأسمر .

13- المؤرخ أحمد الغائب (1840-1914 م) وقد عاش في أواخر العهد

العثماني ويعتبر من أبرز المثقفين في عصره وكان شغوفاً بحب الكتب ومهتماً بكتب التراث العربي والتاريخ وتقلد عدة وظائف ادارية من ضمنها رئاسة بلدية طرابلس .

14- اسماعيل كمالي ولد بمدينة الخمس عام 1882 م وكان مهتماً بتاريخ

القبائل في طرابلس .

15- الشيخ محمد البشير بن محمد بن علي بن محمد بن أبي بكر وقد ولد

في بلدة أقار بمنطقة الشاطئ بالجنوب الليبي ويرجع أن سنة ميلاده كانت سنة

1204 هـ ومات بنفس البلدة سنة 1289 هـ . وقد اشتغل بالتعليم والامامة والقضاء وقد

ذاع صيته كعالم ومتصوف في الجنوب الليبي وعرفت بعض أعماله في الشمال

الليبي وحتى في بعض مناطق المغرب العربي ، ولم يترك مؤلفات مكتوبة وإنما

حفظت له الكثير من آثاره وقد عثرت إحدى فرق البحث العلمي التابعة لمركز

الجهاد الليبي ضد الغزو الايطالي على بعض من أوراق منسوخة من مؤلفاته الأصلية

وقد جمعت ثلاثة من مؤلفاته وهي الحكم والدعاء والقصيدة.

16 - مصطفى الخوجة ولد بمدينة طرابلس ولقب بالكاتب لميوله الأدبية التي جعلت منه كبير الكتاب للوالي علي باشا القره مانلي ويرجع له الفضل في تأسيس مسجد ومدرسة ألحقته به وعرفت بمدرسة الكاتب، وقد احتوت مكتبة هذه المدرسة على أكثر من 30 ألف كتاب⁽²¹⁾.

التعليم العالي في ليبيا المعاصرة:

تأسست في عام 1955 م أول جامعة ليبية بالمفهوم الحديث والمعتمد الآن للجامعة والتعليم العالي باسم (الجامعة الليبية) في مدينة بنغازي مع فرع لها في مدينة طرابلس وبدأت هذه الجامعة بكلية الآداب والتربية في نفس العام الذي تكونت فيه (1955) في المقر الرئيسي بينغازي ثم لحقها كلية للعلوم في المقر الفرعي بمدينة طرابلس في سنة 1957 م وفي ذلك الوقت لم تخرج الأهداف الرئيسية للجامعة الليبية عن تكوين مدرسين للمدارس الاعدادية والثانوية بالتعليم العام وعن تكوين موظفين وإداريين للوظائف الحكومية المختلفة. وقد اعتمدت الجامعة الليبية في نشأتها وتصميم مناهجها وتشريع قوانينها وتأليف كتبها وتكوين أساتذتها وموظفيها على الخبرات العربية والأجنبية. إذ لم يكن في البلاد أساتذة أو خبراء بالشروط والكيفية المتعارف عليها الآن ويمكن الاعتماد عليهم في التدريس الجامعي أو تسيير هذه الجامعة ومرافقها اللهم إلا بعض الوظائف البسيطة مثل الكتب والإداريين والغفراء والمستخدمين في المطاعم والمخازن والمرافق العامة التابعة للجامعة.

(21) اعتمدنا في حصر هذه الأسماء العلمية على دراسة د. عبد الله الشريف والأستاذ محمد الطوير مصدر سبق ذكره 1987م ص (20) وكذلك دراسة الدكتور رأفت غنيمي الشيخ. مصدر سبق ذكره 1972م وكذلك بحث الدكتور نجاح القاسبي. مصدر سبق ذكره 1981م ص (11-26) وكذلك دراسة ل د. محمد الطاهر الجراري (جمع وتحقيق) نصوص أدبية) محمد البشير بن محمد 1204 هـ - 1289 هـ سلسلة نصوص ووثائق (10) ط 1 (طرابلس منشورات مركز دراسات جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي 1988م، ص (5-10).

وعلى أية حال تطورت هذه الجامعة الوحيدة فأنشئت في عام 1957 م كلية للاقتصاد والتجارة في مدينة بنغازي، ثم تبعتها كلية الحقوق في عام 1962 م بمدينة بنغازي أيضاً ثم أنشئت كلية الزراعة بمدينة طرابلس عام 1966 م وفي عام 1967 م بدأت الجامعة الليبية تتوسع في كلياتها وبرامجها فقد ضمت إليها كلية الدراسات الفنية العليا في مدينة طرابلس وكلية المعلمين العليا في مدينة طرابلس أيضاً وهاتان الكليتان سبق أن أنشأتها الحكومة الليبية في ذلك الوقت بالاتفاق مع منظمة اليونسكو UNESCO وعندما ضمت هاتان الكليتان إلى الجامعة الليبية في العام المذكور 1967 م أصبحت الأولى تعرف بكلية الهندسة وأبقيت في مقرها الأصلي بمدينة طرابلس، وعرفت الثانية بكلية التربية وهي الأخرى أقيمت في مقرها الأصلي في مدينة طرابلس وبعد عام 1969 م شهدت الجامعة الليبية تطوراً كبيراً وتغييراً في فلسفتها وأهدافها وبنائها الإداري ففي عام 1970 م أنشئت كلية الطب البشري بمدينة بنغازي وبدأت الدراسة في نفس العام الذي أنشئت فيه وفي عام 1972 م أنشئت كلية هندسة النفط والتعدين بمدينة طرابلس. كما قلنا لقد شهدت الجامعة الليبية تطوراً كبيراً منذ عام 1969 م وازداد هذا التطور في أغسطس عام 1973 م حيث فصلت الجامعة الليبية إلى جامعتين مستقلتين هما جامعة طرابلس ومقرها مدينة طرابلس وجامعة بنغازي ومقرها مدينة بنغازي وألحقت الكليات الموجودة بطرابلس بجامعة طرابلس والكليات الموجودة ببنغازي بالجامعة بنغازي.

ولقد جاء هذا التوسع في الجامعة الليبية بسبب ازدياد عدد الطلاب المقبولين للدراسة الجامعية وبسبب التأكيد على التعليم الجامعي والعالي في خدمة المجتمع وذلك لمدّو بالكفاءات العلمية اللازمة للنهوض بالمجتمع وكذلك الإيمان بأن للعلم دوراً أساسياً في معالجة مشكلات التحول الاجتماعي والاقتصادي الذي بدأت تشهده البلاد⁽²²⁾.

وفي الوقت الذي غيرت فيه تسمية الجامعتين إلى جامعة الفاتح، وجامعة

(22) د. علي الحوات (الأهداف الاجتماعية والاقتصادية للتعليم الجامعي والعالي في المجتمع العربي الليبي) في: مجلة الوحدة السنة الثانية العدد (14) تشرين الثاني (نوفمبر 1985 م ص 39-41).

قاريونس أصبحت جامعة الفاتح تضم عشر كليات هي :

- 1- كلية العلوم .
- 2- كلية الهندسة .
- 3- كلية التربية .
- 4- كلية الزراعة .
- 5- كلية هندسة النفط والتعدين .
- 6- كلية الطب البشري .
- 7- كلية الصيدلة بدأت الدراسة فيها سنة 1975 م .
- 8- كلية التربية بسبها ومقرها مدينة سبها وبدأت الدراسة فيها سنة 1976 م .
- 9- كلية الهندسة النووية بدأت الدراسة فيها سنة 1978 م .
- 10- كلية الطب البيطري بدأت الدراسة فيها سنة 1976 م .

كما أن جامعة قاريونس في بنغازي أصبحت تضم ثماني كليات إضافة إلى مركز للبحوث وهذه الكليات هي :

- 1- كلية الآداب والتربية .
- 2- كلية الاقتصاد .
- 3- كلية القانون .
- 4- كلية الطب البشري .
- 5- كلية العلوم .
- 6- كلية الهندسة .
- 7- كلية طب الأسنان .
- 8- كلية الزراعة .
- 9- مركز البحوث (وتشرف عليه كلية الاقتصاد) .

وهكذا يمكن القول بأن التعليم الجامعي والعالي قد حظي باهتمام كبير منذ عام 1969 م تمثل في التوسع المضطرد في اعداد الطلبة بجانب العمل على تطويره لمواكبة التقدم العلمي والتكنولوجيا والتقنية الحديثة حتى يمكن أن يمد مخططات نشأة وتطور التعليم العالي في الجماهيرية .

التحول الاقتصادي والاجتماعي بما تحتاجه من القوى المنتجة المؤهلة تأهيلاً عالياً. ففي العام الدراسي 74/73 م - كما لاحظنا - طورت الجامعة الليبية الوحيدة في البلاد إلى جامعة الفاتح ، وجامعة قاريونس وبعد أن كانت الجامعة الليبية تحتوي على خمس كليات نظرية فقد أصبحت الجامعتان تضم أكثر من خمس عشرة كلية تشتمل على مختلف التخصصات العلمية والأدبية والإنسانية. ومنذ سنة 1985 م أعيد النظر في الجامعات وتم تصنيفها على أساس مفهوم (الجامعات المتخصصة) ونتيجة لذلك تم التوسع في إنشاء الجامعات بحيث أصبح عددها سنة 1986 م إحدى عشرة جامعة متخصصة هي :

- 1- جامعة العرب الطبية ، ومقرها مدينة بنغازي .
- 2- جامعة قاريونس ، ومقرها مدينة بنغازي .
- 3- جامعة عمر المختار للعلوم الزراعية ، ومقرها مدينة البيضاء .
- 4- جامعة الفاتح للعلوم الطبية ، ومقرها مدينة طرابلس .
- 5- جامعة الفاتح ، ومقرها مدينة طرابلس .
- 6- جامعة الراية الخضراء للعلوم الهندسية ، ومقرها مدينة طرابلس (*) .
- 7- جامعة ناصر الأممية ، ومقرها مدينة طرابلس .
- 8- جامعة النجم الساطع للنفط والتعدين ، ومقرها مدينة الزاوية .
- 9- جامعة السابغ من أبريل ، ومقرها مدينة الزاوية .
- 10- جامعة نسبها ، ومقرها مدينة سبها .
- 11- الجامعة المفتوحة ، ومقرها مدينة طرابلس .
- 12- جامعة خليج سرت ، بمدينة سرت .
- 13- جامعة الانتفاضة ، بمدينة الخمس .

كما يوجد الآن حوالي (16) معهداً تقنياً عالياً وهذه المعاهد في مستوى التعليم الجامعي إلا أنها تهتم بالجوانب العملية والفنية التي تتطلبها إجراءات

(*) تم في شهر ناصر (يوليو 90م) دمج هذه الجامعة الهندسية ، مع جامعة الفاتح بطرابلس في شكل كليتين هما : (1) كلية العلوم الهندسية وكلية الهندسة النووية .

العمل والتنفيذ في مخططات النمو الاقتصادي والاجتماعي وإلى جانب ذلك هناك العديد من المعاهد الفنية المتوسطة التي هي في مستوى التعليم الثانوي والتي هي الأخرى تهتم بتدريس وتهيئة الكوادر الفنية المتوسطة اللازمة والضرورية لعمليات تنفيذ مخططات النمو الاقتصادي والاجتماعي في البلاد. وقد جاء في قرار انشاء هذه المعاهد أنها تعمل على تكوين الفنيين لمستوى ما فوق المرحلة الثانوية وذلك لخلق قاعدة بشرية قادرة فنياً على الايفاء بمتطلبات خطط التحول والبناء في مجالات العمل الفني والتقني. ومن الناحية الكمية فقد بلغ اجمالي عدد الطلبة والطالبات بالتعليم الجامعي والعالي في العام الدراسي 76/75 م نحو (418 13) طالباً وطالبة وارتفع عددهم في العام الدراسي 81/80م إلى نحو (315 19) طالباً وطالبة بزيادة قدرها 43.9٪ وبمعدل نمو سنوي مركب قدره 7.6٪ وكانت الزيادة في عدد الطالبات الجامعيات واضحة فقد زاد عددهن من نحو (2359) طالبة في العام الدراسي 1976/1975م إلى نحو (4780) طالبة في العام الدراسي 1981/1980م وبزيادة قدرها 102.6٪ وبمعدل نمو سنوي مركب 15.2٪ وكانت نسبة الزيادة من الذكور 31.4٪ وبمعدل سنوي مركب 5.6٪.

خلاصة :

حاولت هذه الورقةلقاء الضوء على تاريخ تطور التعليم العالي والجامعي في المجتمع العربي الليبي من حيث تطور فلسفته ومؤسساته، وخلال هذا التاريخ يمكن النظر لكثير من المساجد والجوامع الكبرى والزوايا والربط على أنها مؤسسات تعليمية عالية تشبه في وظيفتها ودورها ما نعرفه ونحدده اليوم بالجامعات أو الكليات الجامعية أو المعاهد العليا، إلا أن هذه المؤسسات التقليدية كانت تقوم بوظيفة التعليم الجامعي في اطار ديني إسلامي يتعلق أساساً بدراسة اللغة العربية والتراث الإسلامي والفقه والتوحيد وشيء من التاريخ والجغرافية والطب. ومن الأمثلة على ذلك فيما يذكر المؤرخون جامع أحمد باشا بمدينة طرابلس والزوايا الدينية مثل زاوية الشيخ عبد السلام الأسمر بمدينة زليطن وزاوية الشيخ عبد الله الزروق بمدينة مصراتة وبانتهاء الحرب العالمية الثانية بدأ التعليم العالي الليبي يتحول إلى شكل حديث ويطبق نماذج التعليم العالي والجامعي السائدة والمعروفة

في المجتمع الدولي الحديث، ورغم ذلك ظل التعليم العالي في ليبيا اليوم يحافظ على التراث العربي الإسلامي لليبيya ويعمل بكل السبل والطرق لحيائه واثرائه مع الانفتاح على المناهج الحديثة والعلوم العصرية اللازمة للنهضة والتقدم الصناعي والتكنولوجي في المجتمع العربي الليبي المعاصر.

المصادر والمراجع

- 1 - د. جوزيف نسيم يوسف، نشأة الجامعات في العصور الوسطى، الكتب التاريخية (7) الاسكندرية منشأة المعارف، 1971م.
- 2 - د. رأفت غنيمي الشيخ، تطور التعليم في ليبيا في العصور الحديثة الطبعة الأولى (بنغازي: دار التنمية للنشر والتوزيع، 1972م).
- 3 - د. عبد الله الشريف، ومحمد أمحمد الطوير، دراسات في تاريخ المكتبات والوثائق والمخطوطات الليبية، الطبعة الأولى طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان 1987م.
- 4 - د. علي الحوات (الأهداف الاجتماعية والاقتصادية للتعليم الجامعي والعالي في المجتمع العربي الليبي) في: مجلة الوحدة السنة الثانية العدد (14) تشرين الثاني (نوفمبر 1985م)، ص 39-41 الرباط - المغرب.
- 5 - د. محمد الطاهر الجبراي (جمع وتحقيق) نصوص أدبية محمد البشير بن محمد 1204 هـ - 1289 هـ سلسلة نصوص ووثائق (10) الطبعة الأولى (طرابلس: منشورات مركز دراسات جهاد الليبيين ضد الغزو الايطالي 1988م).
- 6 - د. نجاح القابسي (المعاهد والمؤسسات التعليمية في المغرب العربي) في: مجلة كلية التربية العدد الرابع عشر (1980م / 1981م) ص ص (12-26) مجلة دورية علمية ثقافية اجتماعية أدبية تصدر عن جامعة الفاتح - بطرابلس - ليبيا.



بعض مظاهر الحياة العقلية والأدبية في العصر العباسي



الدكتور الدوكالي محمد نصر



إن الشعراء المشاهير الذين تولوا قيادة الشعر في هذا العصر اهتموا اهتماماً عظيماً بتصوير الحياة العقلية والأدبية والوجدانية التي شملت ذلك العصر ولم يقفوا عند جمال الصياغة وزخرفة الألفاظ والتعابير، بل اشتركوا في الأزمات العقلية والمجاولات الحزبية والدينية في الحدود التي سمحت بها ظروف الشعراء الفنية والشكلية من وزن وقافية وغير ذلك، وسننظر هنا كيف شغلوا بما كان يجري لعهدهم من الفتن السياسية والاجتماعية.

من ذلك نجد قوة الحزب الشيعي ممثلة في أشعار كثير منهم . يقول السيد الحميري⁽¹⁾.

ألا إن الأئمة من قریش ولأه الحق أربعة سواء

(1) العصر العباسي الأول (تاريخ الأدب العربي) لشوقي ضيف ص 311.

علي والثلثة من بنيه هم أسباطه والأوصياء
فسبط سبط إيمان وحلم وسبط لا يذوق الموت حتى
ومسبط غيبته كربلاء يقود الخيل يقدمها اللواء

فمن يقرأ أبيات الحميري هذه وغيرها من أشعار الشيعة يدرك جيداً كيف كانت العصبية للشيعة قوية حادة في ذلك الوقت، وكيف تشبعت عقول بعض الشعراء بالمعاني البديعية في محاوراتهم العقلية حتى إن شتم علي بن أبي طالب فوق المنابر زمناً ما شكك أنصاره يوماً في وصيته ووصية أبنائه من بعده على الخلافة.

وعلى هذا النهج ساردعيل الخزاعي في مناصرته لآل البيت، إذ نراه يصور ما نزل بالعلويين من كوارث في كربلاء، باكياً قتلاهم واصفاً حرمانهم من حقهم في الخلافة في القصيدة التي مطلعها:

مدارس آيات خلت من تلاوة ومنزل وحي مقفر العرصات
وفيها يقول:

ملا مك في آل النبي فإنهم
فيا رب زدني في يقيني بصيرة
ألم تر أنني من ثلاثين حجة
أرى فيهم في غيرهم متقسماً
ولولا الذي أرجوه في اليوم أو غد
خروج امام لا محالة خارج
يميز فينا كل حق وباطل
أحباي ما عاشوا وأهل ثقاتي
وزد حبه يارب في حسناتي
أروح وأغدو دائم الحسرات
وأيديهم من فيهم صفرات
تقطع قلبي خلفهم حسرات
يقوم على اسم الله بالبركات
ويجزى عن النعماء والنقمات⁽²⁾

وفي هذه القصيدة معلومات مؤسفة عما لقيه العلويون من المحن والمصائب التي كانوا يتلقونها صابرين من خصومهم العباسيين الذين أصروا على إبادتهم من الوجود.

(2) طبقات الشعراء لابن المعتز ص 267.

أما مروان بن أبي حفصة فهو شاعر العباسية ولسانهم السياسي استطاع أن ينظم الشعر دفاعاً عن النظرية العباسية في وراثة الخلافة فيقول:

يا ابن الذي ورث النبي محمداً دون الأقارب من بني الأرحام
الوحي بين بني البنات وبينكم قطع الخصام فلات حين خصام
ما للنساء مع الرجال فريضة نزلت بذلك سورة الأنعام
أنى يكون وليس ذاك بكائن لبني البنات وراثة الأعمام⁽³⁾

فهو يشير بذلك إلى حق العباسية في الخلافة، وهم مقدمون في زعمه على أبناء بنت الرسول إذ العم مقدم على السبط في الوراثة على نحو ما هو مقرر في نظام الإرث.

ولقد ثبت لدى مؤرخي الأدب أن هذه القصيدة وقعت على العلويين موقع الصاعقة، فاضطربوا لها اضطراباً شديداً، واشتد سخطهم على مروان بن أبي حفصة وأضمرؤا له العداوة وأظهروا له اللعنة، وما زالوا به حتى قتلوه⁽⁴⁾.

ومن هنا يتضح أن مثل هذه الأشعار كانت ولا زالت توضح كثيراً مما غمض من تاريخ الأمة الإسلامية، فالشعراء ينتسبون إلى أحزاب يدافعون عنها تتاح لهم فرص كثيرة تبصرهم بما خفي من تاريخ من يناصرونهم ومن يعادونهم على الرغم من أنهم متهمون في مدح من يرضون عنه وذم من يخرجون عليه.

والى جانب الجدل العنيف الذي كان ينشب كل يوم بين العلويين والعباسيين والعداوات التي كانت تقوى وتشتد كلما أثيرت ذكرى الخلافة - ونراها ممثلة في فيض من الآثار الفنية الشعرية في ذلك العهد - كانت تقوم فتنة أخرى هي الخلاف بين العرب والعجم، وانقسام الشعراء إلى فريقين، فريق يفضل العرب، وآخر يفضل العجم، وهي فتنة كانت بسبب أطماع الموالى وأنصار الفرس في دولة الخلافة، وظلت هذه الأطماع تزداد وتقوى بفضل الجهود المتصلة التي كان يبذلها

(3) طه حسين من تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول (القرن الثاني) ص 303.

(4) المصدر نفسه ص 303.

الوزراء العباسيون لكيح النفوذ العربي راجين أن يتقل إليهم النفوذ الأدبي والسياسي والمادي جميعاً ولبشار بن برد رائية في الفخر بفارسيته - تمثل بعضاً من تلك المناوشات التي كانت تحدث - يفضل فيها العجم على العرب بل على سائر الأمم، ويبرر فيها عبوديته التي جاءت نتيجة الأسر، والأسر لا عيب فيه ولا يعيب عظماء الرجال، فكم من عظيم وقع في الأسر ولم ينقص ذلك من عظمتهم وكبريائهم، فقد ينهزم العظيم ولكنه لا يضعف ولا يسقط. يقول بشار⁽⁵⁾:

سأخبر فاخر الأعراب عني وعنه حين يارز للنفخار
أنا ابن الأكرمين أبا وأما تنازعني المرازب من طخار



أسرت وكم تقدم من أسير يزين وجهه عقد الأسار
ككعب أو كبسطام بن قيس أصيبا ثم دنسا بعار
فكيف ينالني ما لم ينلهم أعد نظراً فإن الحق عاري
إذا انقلب الزمان علا بعبد وسفل بالبطاريق الكبار

ويقول مهاجماً العرب:

أحين لبست بعد العرى خزا ونادت الكرام على العقار
ونلت الشبارق والقلايا وأعطيت البنفسج في الخمار
تفاخر يا ابن راعية وراع بني الأحرار حسبك من خسار⁽⁶⁾

ويسير بشار على هذا النمط إلى أن يختم قصيدته مؤكداً شعوبيته محاولاً أن يطلق على خصومه سهامه المسمومة من خلال الموازنة التي عقدها بين خشونة البدو وحضارة الفرس.

ويأتي أبو نواس من بعده ليسير في نفس الطريق إلا أن انغماس أبي نواس في الملذات الحاضرة وتأثره بالمجون القائم في ذلك العصر جعل موازنته تقوم على

(5) ديوان بشار ج 3 ص 229.

(6) المصدر نفسه ج 3 ص 231.

الموازنة بين خشونة البدو الأعراب وبين المجون السائد في المجتمع محاولاً بذلك تغطية نزعته الشعبية يقول⁽⁷⁾:

عاج الشقي على رسم يسائله ورحت أسأل عن خمارة البلد
يبكي على طلل الماضين من أسد لادر دك قل لي من بنو أسد
كم بين ناعيت خمر في دساكرها وبين باك على نُؤيٍ ومتضدٍ
دع ذا، عدمتك، واشربها معتقة صفراء تفرق بين الروح والجسد
على أن أبا يعقوب الخريمي يسلك في بعض شعرياته مسلك من يحتاج
بالدين وأنه لا فخر إلا فوقه الدين والعقل، وأن لا فضل لعربي على عجمي إلا
بالتقوى مخاطباً جُمْلَ ويقصد بها العربية وأهلها. يقول⁽⁸⁾:

فإن تفخري يا جُمْلَ أو تتجملني فلا فخر إلا فوقه الدين والعقل
أرى الناس شرعاً في الحياة ولا يرى لقبر على قبر علاء ولا فضل
وما ضرنني إن لم تلدني يُحَايِرُ ولم تشتمل جرم علي ولا عكل
والذي يهمنا في مثل هذه الأشعار إنما هو تقرير ما تمثله في ذلك العهد من
الشقاق الذي كان يثور بين العرب والفرس من حين إلى حين.

وذلك الخلاف له قيمته الحيوية التي كان يحسها رجال الأدب لذلك العهد،
فقد كانوا يمثلون طوائفهم وأممهم بذلك الدفاع الذي كان يفيض حياة وقوة، وكان
يحتوي أحياناً على مباحث جيدة في سياق الفضائل النفسية والاجتماعية والأدبية
التي تتصف بها الأمم والشعوب ومما يتصل بسلوك الناس، ويظهر أنهم كانوا
يميلون إلى الصراحة المطلقة في كل شيء وبخاصة فيما يتعلق بنعيم العقل
والحواس، فما كانوا يخفون أغراضهم بالرضى والإشارة وإنما كانوا يصرحون بما
يجبون الخوض فيه، فكان من ذلك أن أكثروا من الأشعار في تهادي الخمر ووصف
مجالس الشراب واللهو وصفاً مغرياً لا يترك هفوات الشباب ولا جرائم السكر بدون
تصوير، وعرضوا للجمال الحسي في الغلمان فوصفوه وصفاً جارحاً مما لا يستساغ

(7) العصر العباسي الأول لشوقي ضيف ص 231.

(8) الشعر والشعراء لابن قتيبة ص 857.

اليوم عندنا، ومن أئمة هذا المنزح أبو نواس والقراطيسي وأبو العتاهية وُزُرُّر الرفاء وغيرهم كثير، وكتب الأدب مملوءة بهذه الأشعار من أمثال كتاب الأغاني وطبقات الشعراء لابن المعتز وبيتمة الدهر للثعالبي، وكتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيَّان التوحيدي وغيرها.

والذي يقرأ هذه الكتب لا يقرؤها بدون أن يدهش من حب أولئك الشعراء لتصوير لذات الحياة، وأنهم لم يكونوا في الأغلب رجال حشمة ووقار، وإنما كانوا يفضلون الصراحة العابثة فيما يقولون وما يعملون.

ومن أهم الجوانب التي تمثل الحياة العقلية في ذلك العصر الخصومات الفنية التي قامت بين الشعراء، وذلك التهاجي الذي كان يحدث بينهم. وهو ناشئ من أطماعهم المادية فكانوا يتنافسون أمام القادة والأمراء طمعاً في التفوق الذي كان محل الحظوة عند الحكام والرؤساء.

من ذلك ما حدث بين بشار بن برد وبين عقبة بن ربيعة بن العجاج حيث دخل بشار على مجلس عقبة بن سلم الهنائي، فوجد ابن ربيعة ينشد أرجوزة على مسمع ابن سلم الهنائي فأظهر إعجابه بها. فقال له عقبة بن ربيعة: يا أبا بصير هذا طراز لا يحسنه أنت ولا نظراؤك من الشعراء. فغضب بشار وقال له: ألمثلي يقال هذا؟ والله إني لأشعر منك ومن أبيك ومن جدك، وذهب إلى بيته مغاضباً، وفي الصباح غدا على عقبة بن سلم الهنائي بأرجوزة يقول فيها⁽⁹⁾:

يا طلل الدار بذات الصمد بالله خير كيف كنت بعدي
وفيها يقول:

الحر يلحى والعصا للعبد وليس للملحف مثل الرد
وصاحب كالدمل الممد حملته في رقعة في جلدي

فأعجب به عقبة بن سلم، وقال لابن ربيعة: والله ما قلت أنت ولا أبوك ولا جدك مثل هذا، ووصل بشاراً وأجزل له في العطية وكان أصحاب الملك والرياسة

(9) طبقات الشعراء لابن المعتز ص 25.

يتنافسون في تقريب الأدباء والشعراء فهم يمثلون في نظرهم الجانب الدعائي، وعن طريقهم يحصلون على الدعاية والشهرة إذ كانوا يدافعون عنهم أحياناً كما تفعل الصحف اليوم في تأكيد السياسات المختلفة، وابراز الشعارات التي تتبناها الأحزاب والمنظمات والفئات المتباينة.

وها هو أبو تمام يقوم بهجاء دعبيل الخزاعي بطلب من أبي نظير بن حميد الطوسي. ومفاد القصة أن أبا نظير قصر في ترضية دعبيل الخزاعي عندما مدحه دعبيل بقصيدة. فقام دعبيل بهجائه حيث يقول⁽¹⁰⁾:

أبا نظير تخلخل من مجالسنا فإن فيك لمن جارك منتقماً
أنت الحمار حروناً إن وقعت به وإن قصدت إلى مربوعه قمصاً
إنني هزرتك لا آلوك مجتهداً لو كنت سيفاً ولكنتي هزرت عصاً
فوقعت هذه الأبيات من ابن حميد موقعاً سيئاً، فشكاه إلى أبي تمام فرد عليه أبو تمام يهجوهم قائلاً:

أدعبل إن تطاولت الليالي	عليك فإن شعري سم ساعه
وما وفد المشيب عليك إلا	بأخلاق الدناءة والرقاعه
ووجهك إن رضيت به قديماً	فأنت نسيج وحدك في الوضاعه
ولو بدلت وجهاً بوجهي	لما صليت يوماً في جماعه
ولكن قد رزقت به سلاحاً	لو استعصيت ما أدبت طاعه
منابيط طيء قسمت فدغها	فليست مثل نسبك المشاعه
ورؤح منكيبك فقد أعيدا	حطاماً من زحامك في خزاعه

وفي البيت الأخير صورة حركية جميلة يصوره فيها مزاحماً آل خزاعة محاولاً حصول شرف بنسبته إليهم ولكنه يطلب منه أن يريح منكيبه من هذا الزحام الشديد، فهو يطلب شيئاً ليس من أهله فالأولى به أن يريح ويستريح.

وتظهر روح المنافسة عند دعبيل الخزاعي والحسد الذي كان يغض قلبه عن

(10) الأغاني دار الثقافة ج 20 ص 79.

أبي تمام وذلك فيما رواه عون بن محمد، حيث قال شهادته عند الحسن بن رجاء وهو يضع من أبي تمام فاعترضته عصابة الجرجاني، وقال اسمع مني ما قاله أبو تمام فإن أنت رضيته فذاك وإلا وافقتك على ما تذمه منه وأنشد قوله⁽¹¹⁾:

أما أنه لولا الخليط المورع ومغنى عفا منه مصيف ومريع
هو السيل إن واجهته انفذت لوعة وتقتاده من جانبيه فيتبع
ولم أر نفعاً عند من ليس ضائراً ولم أر ضرراً عند من ليس ينفع
معاد الورى بعد الممات وسييه معاد لنا قبل الممات ومرجع

فلما وصل عصابة الجرجاني إلى هذا البيت قال له دعبل لم ندفع فضل هذا الرجل، ولكنكم ترفعونه فوق قدره، وتقدمونه على من يتقدمه، وتسبون إليه ما قد سرقه، فقال له عصابة: إحسانه صيرك له عائباً، وعليه عائباً⁽¹²⁾.

ومن أهم الجوانب التي تمثل الحياة العقلية نشاط الترجمة في ذلك العصر حيث اتسعت قراءات الشعراء حتى شملت جميع الثقافات المعروفة حين ذاك من عربية وإسلامية وأجنبية كالفارسية واليونانية، واستطاع القراء أن ينهلوا من هذه العلوم دون أن يحجبها عنهم أحد: فحلقات المساجد تزدهم بالطلاب ودكاكين الوراقين تعرض كل ما يطلبه القراء من مختلف فروع المعرفة، ولكل شخص حريته في اختيار ما يريد من هذه العلوم والمعارف. وكان لهذا النشاط العلمي أثر في امتزاج الثقافة العربية بغيرها من الثقافات الوافدة فانمحت الأبعاد والفوارق بين الفكر العربي الخالص والفكر الأجنبي وظهرت بوادر الاختلاط في تنابع الشعراء، فأخذوا يمثلون حكم الفرس ووصاياهم. يقول أبو نواس⁽¹³⁾:

كنت من الحب في ذرى نيق⁽¹⁴⁾ أروء منه مَرَاد موموق
حتى ثناني عنه تخلقوا شِ كَذِبَة لَفَّهَا بتزويق

(11) الأغاني دار الثقافة ج 16 ص 316.

(12) المصدر نفسه ج 16 ص 312.

(13) عيون الأخبار لابن قتيبة ج 2 ص 22 ط الهيئة العامة للكتاب.

(14) النيق: الشاهق المرتفع.

جبت قفاما نمته معتذراً منه وقد فزت بعد تخريق
كقول كسرى فيما تمثله من فرص اللص ضجة السوق

فأبو نواس في البيت الأخير يظهر عليه انتفاعه ببعض حكم وأمثال الفرس
وذلك فيما يشير إليه من أن ضجة السوق تتيح الفرصة للشارق أن يسرق وذلك نظراً
لإنشغال الناس بالزحام والضجيج المتعالي من أصوات الناس فلا يفتن إليه أحد
خلال هذا الظرف.

وهذا شاهد واحد من عدة شواهد وقد تعرض لهذا الموضوع بإسهاب شوقي
ضيف في كتاب (تاريخ الأدب العربي) العصر العباسي الأول⁽¹⁵⁾ حيث بين أن
هؤلاء الشعراء كانوا متأثرين تأثراً عميقاً بالثقافات المترجمة وبما كانوا يستمعون إليه
من محاورات المعتزلة مما أثار في نفوسهم وعقولهم كثيراً من المعاني والخواطر
التي لا تكاد تحصى ، ودفعهم إلى التطور بموضوعات الشعر الموروثة تطوراً نلمس
فيه روح العصر وخصب الفكر ورقة الشعور.

(15) انظر شوقي ضيف في تاريخ الأدب العربي (العصر العباسي الأول) ص 147 .



عميد المستشرقين الايطاليين

ليونى كاتيانى

Leone Caetani

ترجمة لحياته وعرض كتابه (دراسات في تاريخ الشرق)



الأستاذ على الصادق حسنين



شكلت العراقة والثراء والجبروت والعنف في أوروبا قديماً الامتيازات التي كان يسيطر بها الأمراء والتبلاء على من دونهم من رعايا وأتباع . أما الآن فقد تغيرت الأوضاع في ظل الأنظمة السياسية والاجتماعية الحديثة إذ لم يعد للطبقية وما شاكلها من اعتبارات وجود وأصبح يدرك عامة الناس وخاصتهم أن ليس للمرء أن يفخر إلا بما يقدمه من علم أو عمل نافع خدمة للحضارة وللمجتمع وللسائر بني جنسه .

وممن جمعوا بين فضيلتي المجد القديم والمجد الحديث فاعتبر عصامياً عظامياً المستشرق دوق ليونى كاتيانى ، أمير تنانو (Teano) ، الذي أصبح - بعد وفاة أبيه - دوق سيرمونيتا (Sermoneta) .

إنه سليل إحدى الأسر الرومانية النبيلة التي يرجع تاريخها إلى زهاء ألف سنة وكانت في وقت من الأوقات سيادة مدينة غايتا (Gaeta) ومنها انحدر رجال خدموا
326 _____ مجلة كلية الدعوة الإسلامية (المعد الثامن)

أمتهم في مختلف العصور وشتى المنازع برز من بينهم أمهات 17 كرديناً وحبراً أعظمين تمثلوا في البابا جيلاسيوس الثاني (Gelasio II) (1118/1119) والبابا بونيفاسيوس الثامن (Bonifacius VIII) (1294/1303).

كان والده دوق أونوراو متضلعاً في علم الآثار وفي الدراسات الداتية وشغل سنة 1896 منصب وزير الشؤون الخارجية في الحكومة التي شكلها دي روديني في أعقاب استقالة وزارة كريسبي نتيجة لهزيمة القوات الإيطالية في معركة عدوة باثيوبيا. وتنحدر والدته من أحد البيوتات الإنكليزية العريقة النسب وكان لها تأثير عليه إذ كثيراً ما كان يبدي إعجابه بالمؤسسات السياسية الديمقراطية وبمظاهر الحياة الثقافية البريطانية.

إن قصر كاتاني في روما كان كعبة القصاد من أهل العلم والأدب والفن وكبار رجال المال والأعمال وكثيراً ما كانت تعقد في رحابه شتى الندوات العلمية والأدبية والفكرية وقلما كان يقدم إلى عاصمة البلاد عالم كبير أو أديب شهير ولم يقم آل كاتاني باستضافته.

ولد الدوق ليوني كاتاني سنة 1869 في روما حيث نشأ وترعرع في عهدة مربية ألمانية كان لها الفضل في اتقانه لغتها وبالمدينة ذاتها أتم مراحل دراسته حتى تخرج في سنة 1891 من كلية الآداب.

وفضلاً عن إلمامه ببعض اللسن الأجنبية الحية الأخرى كان له بطبيعة الحال إلمام كاف باللاتينية والإغريقية القديمة مع العلم بأنه قبل بلوغه الخامسة عشرة من عمره - أخذ يدرس - بدون معلم - العربية والفارسية والتركية والعبرية والسانسكريتية وبعض اللغات السامية المقارنة.

تزوج هذا العالم النبيل الأميرة فيتوريا كولونا التي كانت من أجمل بنات الطبقة الأرستوقراطية وحظيت بمنصب «الوصيفة الأولى» في بلاط عاهل البلاد زمئذ الملك فيتوريو إيمانويلي الثالث.

وكان منذ صباه قراء لمؤلفات الرحالة الأوروبيين وللكتب التي تتناول تاريخ وجغرافيا القرون القديمة والوسيطة وكان لا ينفك يستحضر في ذهنه صوراً عن عهد المشتركين الإيطاليين «كاتاني».

الشرق القصي عنه إذ كان يرى فيه مستودعاً للعجائب والغرائب التي كانت تثير في نفسه توقاً وشوقاً إلى الاضطلاع في يوم قريب بمغامرة اقتحام أسواره واستكشاف أسرارها علماً بأنه سار على سنة بعض أمراء الغرب فلم تبطره زينة الحياة ولم يستهوه المال ولا الجاه ولا المجد التليد متكباً عن الرفاهية .

إنما يعود تبحره في علم الاستشراق إلى جهده الذاتي واجتهاده الشخصي وربما ورث ولوعه بالشرق عن جد أبيه الكونت فينتشيسلاو ارجيفوسكي ، ذلك المستشرق المتضلع والرحالة المغامر البولندي الذي كان خبيراً وتاجراً بالخيل العربية الأصيلة والذي اشترك سنة 1809 مع البارون فون هامر في تأسيس مجلة (مناجم الشرق) التي كانت أول دورية استشراقية دولية تصدر في العاصمة النمساوية فيينا .

فبعد أن درس الشرق نظرياً على الكتب صمم كابيتاني على دراسته عن كتب بالترحال إلى ربوع الأقطار الإسلامية خاصة . فزار كلا من مصر وفلسطين وسوريا والعراق وتركيا وإيران والهند والجزائر وتونس ومر بطرابلس مرور الكرام مع العلم بأنه زار أرض الكنانة وفلسطين وسوريا أكثر من مرة وعمد في إحدى زيارته لها إلى الاطلاع على مواقع معارك الفتوحات العربية الأولى خارج جزيرة العرب لغرض دراستها سيما معركة اليرموك التي كانت المعركة الفاصلة بين العرب والروم .

ولا مناص من الاستطراد إلى القول بأن هذا العالم الدؤوب كان في أثناء رحلاته لا يألو جهداً ولا مالاً في سبيل اقتناء الكتب واستنساخ وتصوير المخطوطات العربية وغيرها مما يمت لتاريخ العرب والإسلام بصلة بحيث كَوَّن مكتبة ضخمة ضمت خير مقتنيات مكتبات الشرق والغرب في الموضوع المذكور حتى قيل إن من رآها فكأنما زار تلكم المكاتب .

وقد دُوِّنَ جل وقائع هذه الزيارات وعمل على طبعها ونشرها في نطاق ضيق جداً وذلك في سنة 1892 وكان من شأن ترحاله أن هيا له التمكن من معرفة تاريخ الإسلام معرفة دقيقة شاملة : الأمر الذي زاد من شدة ولوعه به وحفزه إلى التفكير بجد في تأليف عمل تاريخي فريد فبهمة السماء استسهل ركوب الصعاب إلى أن

نال مبتغاه وحقق مراده بتصنيف ما اختار له عنوان «حوليات الإسلام» (Ann Ali Dell' Islam).

لقد عكف نحو عشرين سنة على إعداد وإدارة وتمويل هذا الإنجاز العلمي الهائل الذي سهر هو وحده على تأليف الجزء الأول منه وأهداه إلى شريكة حياته . وقد تولى الناشر أولريكو هوبلي إصداره في مدينة ميلانو في 1905 . وحين أطلع بعض زملائه المستشرقين - نحو غويدي ونولديكه ولامان - على أولى ثمار جهده أعجبوا بها أيما إعجاب وأكبروها ولم يلبثوا أن أعربوا له عن استعدادهم للتعاون معه على مواصلة هذا العمل العظيم فرحب هو بذلك .

هذا وقد واصل كاتاني - على فترات - إصدار الحوليات تبعاً ولم يتوقف إلا عند اندلاع نيران الحرب العالمية الأولى إذ لبي نداء الوطن متطوعاً كضابط سلاح المدفعية فتوجه إلى ساحة الوغى . ولما وضعت الحرب أوزارها كانت سبعة فقط الأجزاء الصادرة وبحلول سنة 1926 ارتفع عددها إلى عشرة منظومة على سرد الأحداث لغاية السنة الأربعين للهجرة التي شهدت مقتل رابع الخلفاء الراشدين الإمام علي كرم الله وجهه .

ولم يطبع دوق ليوني من الأجزاء المذكورة عدا مائتين وخمسين نسخة تجريبية مقتصرها على توزيعها على المجامع العلمية في بلاده وفي العالم الغربي وعلى بعض زملائه وأصدقائه من العلماء فحسب . وقد جعل شعاره فيها - كما يخبرنا المرحوم الأستاذ محمد كرد علي - قول الشاعر العربي :

كفأف عيش كفاني ذلّ مسألة وخدمة العلم حتى ينقضي عمري

إنه يقول ذلك وثروته واثرة أبيه كانت - فيما يروى - تقدر إذك بمئة مليون ليرة ناهيك عن ثروة حليته الأميرة!

ومن الجدير بالذكر أنه استعان في عمله الجبار ببعض المترجمين أيضاً وأنه أورد فيه ترجمة النصوص العربية التي استشهد بها محلاً لإياها تحليلاً نقدياً ومستعرضاً أصول نشأة الإسلام .

وبالنظر إلى تطرفه في النقد قد أنكر وجحد صحة جل الأحاديث النبوية الشريفة المتعلقة بمقتبل حياة الرسول الأعظم ﷺ، كما حط من تأثير العامل الديني في الفتوحات العربية التي رأى فيها مجرد نزوح تلقائي راجع في الغالب إلى إصابة جزيرة العرب بجذب تدريجي، وربما مثل هذا الزوج - في نظره - المرحلة الأخيرة من الهجرات السامية التي انطلقت كلها من الجزيرة سالفة الذكر، وكثيراً ما قوبل هذا الادعاء الجريء بالرفض إلا أنه أثر مع كل ذلك تأثيراً كبيراً في دارسي التاريخ الإسلامي القديم.

وتقديرًا لعمله الجبار قد منحه المجمع العلمي الوطني الإيطالي سنة 1908 جازته المتمثلة في مبلغ نقدي قدره عشرة آلاف ليرة.

- وعلى أية حال فقد نال عمله الجبار هذا الاستحسان والتقدير واستحق هو عنه لقب «أعظم مؤرخي الإسلام في أوروبا». وقد أوردت صحيفة «ذي تايمز» اللندنية في ملحقها الأدبي رأي أحد النقاد بعد استعراضه للجزئين الأول والثاني من حوليات الإسلام إذ قال: «قد يمكن أن يبدو غريباً لبعض القراء أن إيطاليا وليس ألمانيا هي التي يجب أن تنتج تاريخاً للشرق الإسلامي بالضخامة التي انطوت عليها الحوليات. إن التقدير الذي يضمنه كايثاني لشخص النبي ﷺ لدرجة الإعجاب العميق يقوم على أساس كمال دهائه كرجل دولة وكدبلوماسي أكثر منه كإنسان يتقد حماساً دينياً.

ورداً على من كانوا يقدحون في الرسنول الكريم ﷺ، قال كايثاني في محاضرة ألقاها في عام 1910: «إن حملة التشهير التي ظلت قائمة منذ قرون طويلة قد أسفرت عن نتائجها السلبية وبإستثناء قلة قليلة من العلماء فإن العالم المسيحي كله ما انفكت تسيطر عليه الاعتقادات القديمة نفسها».

واقناعاً منه بأن العمل الطموح الذي باشره يستحيل عليه إنهاؤه ارتأى أنه من اللازم أن يمهّد السبيل لمن يستلم هذه الأمانة من بعده وأن يستفيد جميع طلاب وعلماء الاستشراق، من كنوز مكتبته النفيسة فأنشأ مؤسسة لتنشيط الأبحاث حول تاريخ الإسلام وحضارته وجعل مكتبته الخاصة مكتبة عامة تابعة للمؤسسة النشار 330

مجلة كلية الدعوة الإسلامية (العدد الثامن)

إليها أنفأ والتي يمكن تعريب اسمها كما يلي: «المؤسسة الكاثباتية للدراسات الإسلامية». ثم ألحقت هذه المؤسسة بأقدم المجامع العلمية الإيطالية في روما. إنه مجمع «لينشاي» (Lincai) وهذه اللفظة في الإيطالية صفة مشتقة من الاسم (Lince) أي الفهد، ذاك السبع السنوري الحاد البصر، الذي اتخذت صورته شعاراً للمجمع منذ تأسيسه في القرن السابع عشر للميلاد وذلك للإشارة إلى حذاقة منتسبيه من العلماء الذين كان دوق ليوني واحداً منهم.

وفي كتيب أعده الأستاذ فرانتشيسكو غابرييلي، أمين مكتبة المجمع العلمي الوطني اللينشائي، ورد حرفياً ما يلي: «فعلى كل سائح أو طالب من أبناء الشرق يدخل دار الحكمة الكاثباتية أن يشكر بصميم قلبه مؤسسها الكريم الذي لم يكن عمله عمل علامة فقط بل عمل حكيم تمنى طول عمره تفاهم الشرق والغرب وتعاونهما في سبيل الحضارة والتمدن. ومن المعروف أن لا محبة بلا تعارف فلير الشرق في هذه المؤسسة الخاصة بدروسه المقتبسة شرارة من نوره القديم الدلالة القاطعة على حبنا الخالص لماضيهِ الجليل وحاضره الممتنى له أكمل الفلاح والنجاح».

- لقد أبدع دوق ليوني كاثباتي منهجاً جديداً في مجال الدراسات الإسلامية إذ أخذ ينقل - على نحو واثق - الآراء المقتبسة من كل النصوص العربية الرئيسة ويورد - بقدر الإمكان - كل ما يقابلها من آراء مستقاة من مراجع غير عربية. وفي بعض الحالات كان يشير إلى ما كتبه النقاد الأوروبيون أيضاً بحيث اكتسب عمله المرجعي هذا قيمة كبيرة بالنسبة لتناول مسألة معينة من المسائل الإسلامية. بيد أن المستشرقين الأوروبيين حين كتابتهم عن الأحداث التاريخية الإسلامية كانوا قبلئذ يكتفون بالاستشهاد بالآراء الواردة في عدد قليل من المصادر العربية مضيفين إليها تعليقاتهم الخاصة.

- ويلى «حوليات الإسلام» في الأهمية مؤلفه المسمى «معجم الاعلام العربية» «Onomasticon Arabichm» الذي كان محاولة عملاقة لإعطاء نبذة وجيزة عن بعض الشخصيات العربية وعن الأماكن الواردة بالمراجع الرئيسة المنشورة وغير المنشورة للتاريخ الإسلامي وكان هذا العمل بالتعاون مع المستعرب الإيطالي

جوسيبي غابرييلي (Giuseppe Gabrieli).

وصدر في روما بدون تاريخ.

وأسوة بأعماله الأخرى كان التخطيط لهذا المؤلف متسماً بالضخامة ولكن لم يصدر منه عدا جزئين حتى الاسم «عبد الله» الذي يبدأ في الإيطالية بالحرف «A» نظراً لخلوها من حرف «ع». وثمة كناش يحوي أكثر من مائتي ألف ملاحظة ومسودة ما زالت تنتظر التحرير في صيغتها النهائية مع العلم بأن بعض أعماله الثانوية جاءت صغيرة في حجمها غنية في محتواها.

وبالإضافة إلى ذلك كانت لهذا العلامة مؤلفات أخرى من أهمها:

- كتاب بعنوان «ضبط تواريخي للأحداث الإسلامية» (Chronographia Islamic) رصد فيه تواريخ الأحداث التي شهدها الإسلام منذ السنة الأولى حتى سنة 132 للهجرة ورتبها ترتيباً موكباً لتسلسلها الزمني.

كان صدور هذا الكتاب بمدينة باريس في سنة 1912.

- كتاب بعنوان: «ضبط تواريخي عام لأحداث الحوض المتوسطي والشرق الإسلامي» (Cronografia Generale Del Bacino Mediterraneo E dell' Oriente Musulmano).

وهو عمل لم يكتمل تناول فيه بصورة عامة تواريخ الأحداث التي وقعت في حوض البحر الأبيض المتوسط والشرق الإسلامي في الفترة الممتدة من سنة 133 إلى سنة 144 للهجرة.

صدر في روما سنة 1923.

- تجربة معجم بيبليوغرافي إيطالي (Dizionario Bibliografico Italiano) صدر في روما سنة 1924.

هذا وقد عمد ليوني كاتاني إلى تطوير بعض أطروحاته التاريخية في صورة أجزاء كان عنوانها العام «Studi Di Storia Orientale» أي دراسات في تاريخ الشرق صدر منها الجزء الأول والجزء الثالث في مدينة ميلانو سنتي 1911 و 1914 على التوالي وكان ناشرهما أولريكو هوبلي.

يتضمن الجزء الأول الفصول الآتي بيانها:

الفصل الأول: الشرق والغرب - الإسلام والمسيحية.

الفصل الثاني: جزيرة العرب في عصر ما قبل التاريخ وتزايد جفاف الأرض - نظرة إجمالية على الهجرات الكبيرة للأمم السامية بالنسبة إلى جزيرة العرب في الجاهلية - جزيرة العرب في العصور القديمة وأهم الأحداث التاريخية التي شهدتها.

الفصل الثالث: الجزيرة العربية وعرب عصور التاريخ - سيكولوجية الانتصارات الإسلامية العظيمة.

هذا وأرى من المناسب أن أنقل فيما يلي أهم ما كتبه كابتاني في مقدمة هذا الجزء: «إن الهدف من كتب «دراسات في تاريخ الشرق» هو تبسيط ثمرة بعض البحوث الحديثة في ذلك المجال الدراسي الرحيب الذي وفرته لنا الحضارة الإسلامية في آسيا وإفريقيا ووضع هذه الثمرة في متناول الطبقة العديدة من المثقفين الأذكياء الذين يعدّون الدراية بتاريخ الشرق وآدابه.

ففي هذا المضممار تنفرد المكتبة الإيطالية بشحها: صحيح أننا نملك أعمالاً ثقافية عميقة الفقه قدمها كإسهام قيم مستشرقونا النوابغ المشهورون أمثال غويدي (Guidi) واسكيا باريلي (Schiapparelli) ونالينو (Nallino) وبيسي (Pizzi) وغيرهم. ولكن فيما عدا دراستين موجزتين ذواتي قيمة فريدة كتبهما إيطالوبيتسي، الأستاذ المتقاعد المتخصص في دراسات اللغة والآداب الإيرانية، لا نملك منشورات إيطالية لتعميم دراسة الأحداث السياسية التي شهدتها الإسلام. فكان على من أراد منا الاطلاع على ذلك أن يلجأ إلى ما كتبه المؤلفون الأجانب: الأمر الذي دفعني إلى سد هذا الفراغ ولو جزئياً. فقد شرعت في إصدار هذه «الدراسات» التي هي صياغة معادة بتوسع لكثير من الفصول الموجزة الواردة في شتى أجزاء «حوليات الإسلام» التي ظللت أصدرها منذ سنة 1905 علماً بأن هذه «الحوليات» تشكل نوعاً ما مدونة للمادة التاريخية المتعلقة بالشرق الإسلامي وقد رُتبت المادة ذاتها حسب التسلسل الزمني وجرت دراستها دراسة نقدية تحليلية في منتهى الدقة.

فمن هذا العمل الضخم - الذي كرسه لأولي التخصص فقط - وبناء على نصيحة بعض الأصدقاء الراغبين في الاطلاع على زبدة بحوث دقيقة كثيرة، قمت باستخلاص «الدراسات» المشار إليها في سهولة وبساطة عارضاً للأحداث بأقصى صدق ووضوح بلا انحياز ولا إصدار أحكام مسبقة من شأنها أن تشوه الحقيقة.

لقد اكتفيت ببذل محاولة دعائية متواضعة لصالح ميدان رائع من ميادين البحث ظل - ويا للأسف - محل إهمال كبير في إيطاليا بحيث مع سردي لأحداث حصلت منذ ألف عام ونيف استهدفت إبراز شتى أوجه ومختلف سبل قرب ذلكم الشرق - خصوصاً منا نحن معشر الطليان - وإن بدا قصياً عنا. ولكيلا أشوش على القراء قد ألغيت ذكر المراجع التي سبق أن أوردتها في الحوليات واقتصرت على تلك التي اقتبست منها لا سيما في توسيع واستكمال هذا العمل.

هذا وفي البحوث المقتضية الثلاثة الواردة بهذا الجزء قمت - على سبيل التوطئة للبحوث الأخرى التي تليها - بمحاولة وضع بعض الخطوط العريضة لمجمل تاريخي عام مسلطاً الضوء في المقام الأول على بعض العلائق المعنوية بين الشرق والغرب وتطورها التاريخي.

إن الفصل الأول عبارة عن عرض لمحاضرة ألقى في المؤتمر الدولي للدراسات التاريخية المنعقد بمدينة برلين سنة 1908 وتناولت موضوعاً يكتسي أهمية فذة ويسترعي انتباه العلماء كل يوم أكثر فأكثر، ألا وهو التأثيرات - التي تبادلها الشرق والغرب فيما بينهما عبر عشرات آلاف السنين الغابرة - وأعمق أو أشمل مدلول انطوى عليه الإسلام في تاريخ الشرق.

أما الفصل الثاني فيتناول بإسهاب قضية جديدة نسبياً في مجال الدراسات التاريخية الشرقية. إنها قضية ما زالت مختلفاً عليها بصورة جزئية ولكنها أخذت تكتسب بسرعة مزيداً من المؤيدين المعتبرين، ألا وهي جدوبة الأرض وتأثيرها على أحداث تاريخ البشرية وعلى هجرات الأمم.

وجدير بالملاحظة كيف أن كتاباً مختلفين (المؤلف في الجزء الثاني من «الحوليات» الصادر سنة 1907 ودي مورغان (De Morgan) سنة 1908 وكينغ (King)

سنة 1909) - لأسباب متباينة وبطرق مستقلة ودون علم أحدهم بالآخر - قد توصلوا إلى النتيجة ذاتها، أي أن الأحداث التي شهدتها آسيا الأمامية - إبان عصور ما قبل التاريخ وعصور التاريخ - جاءت مترابطة ترابطاً وثيقاً مع تقلب المناخ فيما بين نهاية العصر الجليدي والعصر الحديث.

فلأجل توضيح هذا الموضوع المعقد اضطرت في هذا الفصل إلى أن أتناول أيضاً كثيراً من نقاط تاريخ آسيا الأمامية في القدم، وهي النقاط التي ما انفكت موضع خلاف كبير بين العلماء وإنني لأشير بذلك إلى التسلسل الزمني لأقدم الحقب البابلية وإلى التساؤل عما إذا سبق الساميون السومريين في تعمير أرض بابل أم العكس.

هذا وخصوصاً بعد أن صدر - منذ وقت قريب جداً - كتاب «تاريخ سومر وأكد» (History of Sumer and Akkad) لليونارد وليام كينغ - لندن - 1910 صرت حريصاً على التصريح بأنني لم أعد أتمسك بما أوردته من معلومات متعلقة بتعيين تواريخ الأحداث التي شهدتها بلاد بابل حسب تسلسلها الزمني حيث أن هذا الموضوع خارج عن نطاق اختصاصي.

وحسي الإصرار على الفكرة الأساسية المتمثلة في أن الأرض أخذت - تجذب تدريجياً منذ العصر الجليدي فصاعداً وأن جميع الهجرات التي شهدتها الأمم قديماً كانت راجعة إلى هذا السبب الأساسي الذي أدى إلى تغيير وجه البسيطة تغييراً عميقاً وسوف يزيد من تغييره في المستقبل وربما بلغ في يوم قضي جداً من الأيام تدمير كل نمط من أنماط الحياة فوق القشرة الأرضية.

إن تاريخ الإنسان غارق في أغوار القدم للدرجة يصعب حصرها: فقد أسفرت آخر الاكتشافات لبقايا بشرية طي طبقات جيولوجية عميقة في بقاع مختلفة من العالم - معززة بأحدث ما خلص إليه علماء البيولوجيا - أقول أسفرت عما يكفي دليلاً قاطعاً على أن الإنسان ظل موجوداً منذ آلاف وربما ملايين السنين: الأمر الذي يُقضي إلى التأمل في أمر وحيد فريد وهو أن الحقبة التاريخية للخمسة أو الستة آلاف سنة الأخيرة لا تكاد تكون شيئاً، إنها بمثابة برق خاطف إزاء الماضي

المستحيل ضبطه وقياسه . بل إذا تأملنا في السرعة التي يطير بها الزمن وينفضي بها وجودنا التعيس انقضاء محزوناً لوصولنا دونما صعوبة إلى الاقتتاع بأن حتى أقصى الأحداث التاريخية المعروفة لدينا - كنأسيس الامبراطورية الرومانية مثلاً - تبدو كأنها أحداث وقعت بالأمس القريب لا تفصلنا عنها سوى فترة زمنية يسيرة بالمقارنة مع حقبة ماضيها الجيولوجي التي لا يحصرها حد ولا يحصيها عدّ.

أسيكون مستقبلنا عظيماً أسوة بأمم سابقة أم أن حالة الوعي التي نعيشها الآن تنبئ بنهاية عاجلة؟ أبأكتمال تطورها وتمدنها تعد الإنسانية العدة لزوالها - قبل زوال شمسنا بوقت طويل - نتيجة لانهايار عصبي باطني وبسبب التضحية المتزايدة بالمستقبل في سبيل التمتع بالحاضر، وفق الميزة العظيمة التي تميز عصرنا وتميز الانحطاطات البشرية طراً؟

وفي الفصل الثالث حاولت وصف الملامح الأساسية للطبيعة العربية والأسباب التي جعلت من هذه الأمة - التي كادت تكون مجهولة حتى القرن الميلادي السابع - جعلت منها في مدة قصيرة من الزمن سادة العالم . فمن خلال هذا الفصل ندخل في صلب الموضوع ونمهد السبيل للمواضيع المراد طرقها في البحوث التالية .

هذا وسوف يتضمن الجزء الثاني من «دراسات في تاريخ الشرق» أعمالاً طريفة لم ترد في «الحوليات» . إنها نقد جديد لديانة العرب في العصور الغابرة ومحاولة جديدة لشرح أصول العقيدة الإسلامية و- أخيراً - بحث حول منشأ شخصية النبي محمد ﷺ .

أما الجزء الثالث فيكاد يكون جاهزاً وسيصدر قريباً - ربما قبل ظهور الجزء الثاني - وينطوي على سرد للأحداث التي مرت بالرسول ﷺ حتى فتح جزيرة العرب .

وسوف يشكل الفتح الإسلامي لآسيا الأمامية وإفريقيا الشمالية مادة جزء رابع . ومن السابق لأوانه التحدث الآن عن أجزاء أخرى ما لم ير النور أولاً ما يقابلها من أجزاء «حوليات الإسلام» التي يتم استخلاص «الدراسات» منها .

وفي ختام هذه الكلمة الوجيزة لا يسعني إلا أن أعرب عن مشاعر المودة والعرفان بالجميل إلى صديقي ومعاوني الدكتور ج. غابرييلي (G. Gabrieli) أمين مكتبة الأكاديمية اللينثائية، والأستاذ س. بارجيليني (S. Bargellini)، الكاتب القصصي المتقاعد، اللذين عنيا بمراجعة جميع المخطوطات المدخلة عليها كثيراً من التصحيحات المفيدة القيمة. (انتهى كلام المؤلف).

ففي واقع الأمر أن الجزء الثاني - على حد علمي - لم يصدر قط ومن المفروض أنه يحوي الفصول الرابع والخامس والسادس. وكما تنبأ المؤلف، سبقه الجزء الثالث الذي جاء متضمناً للفصول التالية:

الفصل السابع: معارك الجهاد الأولى التي خاضها محمد ﷺ ضد الوثنية بيكة وأسباب هجرته إلى المدينة.

الفصل الثامن: الأحوال في يثرب قبل مجيء محمد ﷺ إليها.

الفصل التاسع: مطلع العهد الهجري والسنوات الخمس الأولى التي قضاها محمد ﷺ بالمدينة المنورة.

الفصل العاشر: السنوات الخمس الأخيرة من حياة محمد ﷺ - فتح مكة - وتأسيس الدولة الثيوقراطية بالمدينة.

الفصل الحادي عشر: محمد ﷺ الإنسان والنبي وراعي الأمم.

الفصل الثاني عشر: وفاة محمد ﷺ - مبايعة الخليفة الأول أبي بكر الصديق.

الفصل الثالث عشر: الخلافة في فجر الإسلام.

الفصل الرابع عشر: انتفاضة القبائل وفتح جزيرة العرب وحروب الردة.

ومما جاء في مقدمة هذا الجزء أن الدراسات الواردة به هي نسخة طبق الأصل من بعض فصول الجزئين الأول والثاني من «حوليات الإسلام» بعد أن أدخلت عليها كثير من التنقيحات في الصياغة.

ويوضح المؤلف أن انشغالاته المتعددة ومواصلة تصنيفه للحوليات وبعض الأمور العائلية الخطيرة والتزاماته السياسية وعوائق أخرى كان من شأنها جميعاً أن أخرت إنجاز وإصدار الجزء الثاني الذي تتناول فصوله ثلاثة مواضيع من الصعوبة بمكان، وأنه إذ قرر إتحاف القراء بالجزء الثالث - عملاً بنصيحة الناشر - يرجو صفحهم عنه إذا ما بدا لهم هذا العمل في بعض مواضعه أبتز خلواً من أية رابطة مباشرة بمادة الجزء الأول، معرباً عن أمله أن يتمكن - في غضون ما يزيد عن سنة واحدة بقليل - من سد هذا الفراغ المأسوف له .

هذا وكان تأليف الجزء الثالث قبل نحو سبع سنين من صدوره . وبعد هذه المدة قام كايثاني بمراجعة بعض المواضيع التي أوردها فيه سيما تلك المتعلقة بالمراحل الأولى من حياة سيد الكائنات ﷺ . إلا أن تدبره إياها قد أفضى إلى تغيير بعض آرائه وإلى صبغها بضرب من الشكوكية التاريخية كان أعظم حتى من قبول بعض التفاصيل المتعلقة بسيرة الرسول الكريم محمد ﷺ . ثم يردف هذا المستشرق فيقول: «ولكنني أشعر - بصورة عامة - بأن في وسعي أن أؤكد اليوم ما كتبتة قبل سبع سنوات خلت وأن أؤيد - باقتناع تام - التفسير التاريخي العام لظاهرة الإسلام في أول عهدها - كما جاء بسطه بهذا الجزء - علماً أنه يختلف كثيراً عن التفسير التقليدي المألوف الذي هو أكثر مراعاة للسنن وحتى للأسطورة الإسلامية . فما دامت العقيدة الجديدة - التي كانت تُحدث في نفس «المصلح» العربي تهيجاً واضطراباً - ظاهرة شخصية ذاتية خصوصية، كانت لها كل مميزات المظهر الصادق العميق الذي ينم عن توق ديني غاية في الرفعة والسمو .

ولما صارت هذه العقيدة على اتصال بالعالم الخارجي وحاولت التوسع والانتشار والاستيلاء على النفوس، اكتست - بالعكس ولضرورة ملاءمة البيئة الاجتماعية المحيطة بها - طابعاً سياسياً ازداد على مر الأيام توطداً ورسوخاً . إن الهجرة إلى المدينة - التي حددت في الحقيقة بداية الإسلام في التاريخ - قد دلت على تأسيس إمارة سياسية ذات قاعدة دينية وبالتالي فإن تقدم قضية الإسلام في ربوع جزيرة العرب كان - في المقام الأول - أمراً سياسياً عسكرياً وفي هذا الشوب انطلق الإسلام إلى فتح اقطار الدنيا .

فقد جرت الفتوحات عبر سبل غير متوقعة واستهدفت الاستيلاء على جميع الخيرات التي يفضلها ويرغب فيها البشر المتعطشون للمتعة ولم تستهدف التبشير وانضمام عدو واحد إلى ركب الإسلام.

إن المسلمين الأوائل لم يدركوا بجلاء البون القائم بين الدين الذي كانوا يدينون به وديانة كل من النصارى واليهود خارج حدود جزيرة العرب. كان من المفترض أن يشكل أهل الكتاب المذكورون الثروة الهائلة للفاتحين وأن يعيشوا فقط لضممان ما كان يسعى إليه العرب الظافرون من سعادة ورفاه مادي في هذه الحياة الدنيا.

«وفي حقبة متأخرة فقط قامت حركة اجتماعية - لم يتنبه إليها ولم يُردها العرب، سادة آسيا الجدد - كان من شأنها أن حولت تيار التوسع السياسي إلى ثورة دينية أيضاً أدت إلى اعتداء آسيا وإفريقيا الشمالية إلى الملة الجديدة كما أدت إلى وسم الأخيرة - من بعد وإلى الأبد - بسمة دينية راسخة ظلت تميزها بحيث رفعت شأن الإسلام وبيّنته مرتبة الأديان العظمى في العالم وأكثرها انتشاراً وفعالية».

(انتهى كلام المؤلف).

ثم يقول كاتباتي إنه ضمّن هذا الجزء صورة منظورية - وأحياناً - أفقية لأهم ملامح سيرة النبي ﷺ من جانبها التاريخي، أو - على الأقل - من زاويتها المعرضة لضوء التاريخ وأن ذلك يعتبر أول بحث في السيرة يدوّنه أحد أبناء إيطاليا وبنيه على أساس الرجوع المباشر إلى المصادر الأصلية.

ويختتم هذا المستشرق مقدمة كتابه قائلاً: «إن اسم النبي المكي، الذي يُجلّه ويُصلي عليه - كل يوم منذ اثني عشر قرناً - ملايين كثيرة من البشر المنتشرين بشتى أرجاء المعمورة ما زال يسطع اليوم كنار على علم مهميناً على عقل أمة تربطها بإيطاليا الآن روابط وطيدة متينة. فمن المأمول أن هذا الاسم، المسمى به محمد ﷺ - الذي سبته الحضارة المسيحية حقبة مديدة من الزمن بدون أن تعرفه - من المأمول أن يهم الجماهير الإيطالية وأن يشوقها (ولو من خلال هذه الصفحات المجردة) إلى معرفة تاريخ طاقات كبيرة وألوان من الأقدام المنقطع النظير وحركات

أمنية ضخمة ما برحنا نشاهد - على مقربة منا - آثارها جميعاً حتى وقتنا الراهن .

وإنني أرجو لعملبي المتواضع - الذي بذلت فيه كل عناية واجتهاد - أن يشكل في أوساط جماهيرنا إسهاماً صغيراً لنشر معرفة الإسلام في إيطاليا : «إنه الإسهام الوحيد الذي أمكنتني تقديمه في هذا الظرف التاريخي من حياتنا القومية» . (ربما أراد كاتاني التلميح بذلك إلى خوض بلاده غمار الحرب الكونية الأولى فضلاً عن تورطها في حرب احتلال ليبيا) .

هذا وكان الدوق ليوني كاتاني اشتراكياً نشيطاً وكانت له اهتمامات بشؤون السياسة الوطنية والدولية وقد انتخب عضواً بمجلس النواب لمدة أربع سنوات من 1909 إلى 1913 .

إن أهم حدث شهدته هذه الفترة على الصعيد الوطني كانت الحرب الإيطالية التركية في ليبيا (1911/1912) التي سبقتها حملة دعائية صاخبة لتحیئة الرأي العام وحمله على الإيمان بسهولة المغامرة واعتبارها مجرد «نزهة عسكرية» .

أما النائب كاتاني فقد حذر - في خطاب ألقاه بالبرلمان يوم 1911/6/7 - حذر من مغبة هذا الوهم المحضف بالمخاطر للأسباب التالية :

1 - إن الحرب تتطلب أموالاً طائلة وتضحيات جسيمة بلا مردود . وقد وجه إذاك سؤالاً إلى جوليتي قائلاً : «لدينا وفرة من الأموال تسمح لنا بالتبذير بيد أنكم رفضتم منذ قليل تخصيص ستين ألف ليرة فقط لإنشاء معهد للدراسات الشرقية في القاهرة؟» .

2 - إن الادعاء بخصوبة الأرض الليبية ليس سوى تلفيق خيالي للتحريض على مساندة فكرة الغزو .

3 - من شأن الاحتلال أن يثير حقد السنوسيين الذين هم بمثابة «فاتيكان إسلامي في الصحراء» وقد يقضي ذلك إلى خلق مزيد من التعقيد الذي يقلل من فرص التوصل إلى حلول سلمية .

ومن الأسباب الأخرى التي لم يدها واقتصر على التلميح إليها في خطابه

تخوفه من أن المجازفة كانت أضخم من أن يقدر جنود بلاده على إنجازها بمفردهم ضد الأتراك الذين كانوا يمتازون بكفاءة عالية في فنون الحرب والقتال .

إن هذه - في نظره - هي الحقيقة التي يجب أن تؤخذ بالحسبان دون البحث عن أي ذريعة وهمية لا يرجى من ورائها طائل . ويعترف كاتباتي بأن الجنود الأتراك أحسن جنود الدنيا لكونهم رجالاً لا يعابون بألوان الحرمان ويعرفون كيف يضحون بالنفس والنفيس في سبيل الوطن والدين .

هذا وقد اتهم النائب ليوني كاتباتي دولة الفاتيكان بالتحريض على الحرب بغية صرف الناس عن الخلافات السياسية والمشكلات الداخلية مع العلم بأن السينيور باتشيلي ، مدير بنك روما وشقيق الكردينال باتشيلي الذي تبوأ فيما بعد الكرسي الرسولي بوصفه البابا بيوس الثاني عشر، استطاع قبل الغزو أن يفتح فرعاً لمصرفه في طرابلس ولتوظيف مبلغ كبير من المال بهدف التغلغل الاقتصادي تمهيداً للاحتلال العسكري .

وفي يوم 1911/10/5 أعلنت إيطاليا الحرب على تركيا وفي 1912/2/23 جرى طرح مشروع قرار أمام مجلس النواب الإيطالي للمصادقة على غزو ليبيا الذي لم يكتمل ولم ينته إلا في سنة 1931 بعد استشهاد عمر المختار . غير أن كاتباتي وثمانية وثلاثين نائباً اشتراكياً آخرين صوتوا ضد مشروع القرار المطروح . وَحَرِيٌّ بالملاحظة أن هذا الرجل ظل منذئذ هدفاً لحملة صحفية عنيفة حتى أن بعض الجرائد تناولت عليه إذ كانت تكتية بالتركي الإيطالي ناشرة له رسماً ساخراً وعلى رأسه طربوش عثماني .

ومن المؤسف حقاً أن حياة هذا الرجل العظيم بعد أن كانت كلها سعادة ونعياً أنقلبت في فترة متأخرة شقاء وجحيماً وذلك لسببين رئيسين هما :

1 - الموقف المتشدد الذي ظلت تتخذه بعلمته الأميرة فيتوريا من إسرافه في الإنفاق على مشاريعه العلمية إذ كانت تخشى تبديده لما تبقى من ثروته . فشاب حياتهما الزوجية وعلاقتهما العاطفية ووشائجهما الروحية فتور فطيم دفع ليويني إلى تحويل حبه إلى امرأة أخرى حال انتماءه إلى المذهب الكاثوليكي دون الاقتران

بها رسمياً ما دامت زوجته الشرعية على قيد الحياة.

2- ظهور النظام الفاشيستي في البلاد والقلق الذي اعتري الدوق كايثاني على إثر اغتيال النائب الاشتراكي جاكومو مانتوتوني في صيف عام 1924 فقرر الهجرة إلى كندا حيث عاش حياة أدبية هادئة إذ كان يقرأ كثيراً وربما يتناقش مع بعض الأصدقاء في شؤون العالم. ولكن قلمه قد جف فتوقف عن التأليف. إن ظروفه المستجدة جعلته ينسى الشرق الذي كرس لدراسته جل ثروته وريبع حياته. وفي ليلة عيد الميلاد من عام 1935 لفظ أنفاسه الأخيرة تاركاً وراءه أسرة صغيرة تربيته وتحزن على رحيله الأبدى.

وقبل وفاته ببضعة أشهر حين كانت حرب أثيوبيا وشيكة الاستعارة كتب رسالة إلى أحد أصدقائه في روما من جملة ما قال فيها. «إنني أقرأ كثيراً وأدرك أن العالم اليوم يعج بما يشير بالاهتمام بحيث قد يؤسف حقاً الرحيل (عنه) دون معرفة كيف يؤول كل ذلك إلى الانتهاء. وعندئذ سوف يأتي زمن تكترب فيه أفئدة أولئك الذين يحبون وطنهم حباً كائناً ما كان مبلغه».

المصادر والمراجع

- 1 - Caetani Leone - Studi di storia Orientale, vol. I, Ulrico Hoepli, Milano, 1911.
- 2 - Caetani Leone - Studi di Storia Orientale, vol. III, Ulrico Hoepli, Milano, 1914.
- 3 - Gabrieli Giuseppe - La Fondazione Caetani per gli Studi Musulmani, R. Accademia Nazionale dei Lincei- Fondazione Caetani, Roma, 1926.
- 4 - Reyazul Hasan - Prince Leone Caetani, a great Italian Orientalist (1869-1935)- Handard Islamicus, the Mandard Foundation quarterly Journal, Pakistan, vol. V/ Number 1/ Spring 1982.
- 5 - Sansoni S.P.A. - Dizionario Enciclopedico Universale, 2a Edizione, Sansoni, Firenze, 1967.
- 6 - Trucco Giovanni - Grande Dizionario Enciclopedico, vol. II, U.T.E.T., Torino, 1933.
- 7 - Treccani Giovanni - Enciclopedia Italiana Treccani, vol. III, Roma, 1938.
- 8 - Vari Autori - Come siamo andati in Libia, Libreria della Voce, Firenze, 1914.



الإعجاز في الأسلوب القرآني



الأستاذ فريج علي حسين



إذا تأملنا وجهاً من وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، وهو إعجازه في أسلوبه، وبلاغته فأننا نجد في كل آية من آياته ما يوضح هذا الإعجاز.

وكما أن القرآن كله معجز فإن أقصر سورة من سورته تحمل نفس الإعجاز، ولهذا تحدى القرآن المشركين بأن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا على فصاحتهم.

وإذا كان العرب وهم فصحاء بالسليقة قد فطنوا إلى ذلك، وتذوقوا سمو أسلوب القرآن فإن العرب اليوم غير العرب بالأمس، فقد بعثوا عن الأساليب العربية الفصيحة، وأصبح ذلك أمراً لا يدركه إلا المتخصصون، وهو لا يساوي ما كان عند العربي الأصيل. وذلك لأسباب اجتماعية وتاريخية وثقافية.

وقد اهتم العلماء المسلمون على مر التاريخ بدراسة هذا الجانب من جوانب إعجاز القرآن، وتركوا لنا في هذا المجال ثروة طائلة تزخر بها كتب التفسير،

الإعجاز في الأسلوب القرآني

والكثير من كتب اللغة والأدب، كما ألف بعض العلماء كتباً عديدة في اعجاز القرآن قديماً وحديثاً.

وليس في امكان أحد أن يلم بما في هذا الجانب من جوانب الاعجاز في القرآن الكريم، ولذلك فإن غاية ما يرمي إليه الباحثون في هذا الجانب الفسيح هو الإشارة إلى بعض الأمثلة والشواهد، لأن الاحاطة بكل ما في القرآن من اعجاز أمر فوق طاقة البشر.

وسأشير لإشارات سريعة إلى بعض الأمثلة التي يتضح فيها ما يميز الأسلوب القرآني المُعْجَز من خلال بعض الآيات الكريمة ومجيئها بالأسلوب الإلهي الذي لا يدانيه أسلوب:

فمن وجوه اعجاز القرآن في اسلوبه اشتماله على عدة معان في لفظ يسير كما في قوله تعالى في سورة القصص ﴿وَأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليمِّ ولا تخافي ولا تحزني إنا رادّوه اليك وجاعلوه من المرسلين﴾⁽¹⁾.

فقد جمعت الآية أمرين: أرضعيه وألقيه، ونهين لا تخافي، ولا تحزني، وبشارتين: رادّوه وجاعلوه.

وفي قوله تعالى: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً﴾⁽²⁾ فاللام في ليكون لام العاقبة والصيرورة؛ لأنهم إنما أخذوه ليكون لهم قرة عين، فكان عاقبة ذلك أن كان لهم عدواً وحزناً، فذكر الحال بالمآل، والالتقاط: وجود الشيء من غير طلب، ولا ارادة، والعرب تقول لما وجدته من غير طلب ولا ارادة التقطته التقاطاً، ومنه اللفظ⁽³⁾. فلم يعبر بالأخذ، وإنما عبر بالالتقاط؛ لأنه هو الذي يتفق مع نية آل فرعون وبذلك نرى أن كل لفظ وضع في مكانه، ولا يغني عنه أي لفظ يرادفه في المعنى.

(1) سورة القصص، الآية: 6.

(2) سورة القصص، الآية: 7.

(3) تفسير القرطبي من 252 ج 13 دار احياء التراث العربي بيروت.

وفي قوله تعالى: ﴿ما ودعك ربك وما قلى﴾⁽⁴⁾، وحذف الضمير - الكاف -
لأمرين:

(أ) اتفاق الفاصلة ليسيير الأسلوب على نسق واحد اختصاراً.

(ب) وبيان أن بغض الله لا يتصل ببينة تكريماً له، وزجر المدعى وقوعه.

وفي نفي التوديع والقلى، اثبات للقرب والحب، فالأسلوب على وجازته
بالغ حد الروعة⁽⁵⁾.

وقد حكى الأصمعي فقال: كنت أقرأ: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما
جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم﴾⁽⁶⁾ وقد سهوت فقلت: والله غفور
رحيم، وكان أحد العرب يسمعي فقال ليس هذا كلام الله، فلا يتفق سياق الآية مع
الرحمة، فسألته: أقرأ القرآن؟ فقال لا. فلما قرأت الآية صحيحة قال: صدقت:
هذا كلام الله عز وحكم فقطع⁽⁷⁾.

وذكر أبو عبيدة أن اعرابياً سمع رجلاً يقرأ: ﴿فاصدع بما تؤمر﴾⁽⁸⁾.

فسجد الأعرابي وقال: سجدت لفصاحته، وكان موضع التأثير في هذه الآية
هو كلمة: اصدع: في ابانتها عن الدعوة، والجهر بها، والشجاعة فيها، وكلمة بما
تؤمر في ايجازها وجمعها.

وسمع رجلاً آخر يقرأ: ﴿فلما استيأسوا منه خلصوا نجياً﴾⁽⁹⁾ فقال أشهد أن
مخلوقاً لا يقدر على مثل هذا الكلام.

ويكفي دليلاً على اعجازه أن نصف الحروف المهموسة المذكورة في جملة

(4) سورة الضحى، الآية: 3.

(5) قيس من نور القرآن ص 29 الشيخ أحمد عبد اللطيف بدر.

(6,7) سورة المائدة، الآية: 40 وانظر: آيات في آيات ص 34 الأستاذ عبد الرزاق نوفل.

(8) سورة الحجر، الآية: 94.

(9) سورة يوسف، الآية: 80.

الحروف المذكورة في أوائل السور، كذلك نصف الحروف المجهورة، لا زيادة ولا نقصان⁽¹⁰⁾.

ونحن حين نتناول معنى بكل دقائقه، فاننا نجد أن كل لفظ، لا يصلح إلا في مكانه، ولتوضيح هذا نجد الحق سبحانه وتعالى يعرض قضية عند الجاهلية، وهي أنهم كانوا يقتلون أولادهم فيقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ أَمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾⁽¹¹⁾ وفي آية أخرى يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ أَمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾⁽¹²⁾.

ففي الآية الأولى قدم رزق المخاطبين وهم الآباء على رزق أولادهم لأن الفقر موجود بالفعل، وهو السبب المباشر لقتل الأولاد، وما دام الفقر موجود بالفعل فالإنسان يكون مشغولاً برزق نفسه قبل أن يشغل برزق ولده، وهنا يطمئنه الله على رزقه فيقول:

نحن نرزقكم يا أصحاب الاملاق وإياهم، فنأتي برزقهم أيضاً.

أما في الآية الثانية، فالفقر غير موجود بالفعل، وإنما هو متوقع فهم يخافون أن جاء لهم أولاد أن يأتي الفقر معهم، فيقول تعالى نحن نرزقهم، احضروهم وأحضروهم رزقهم، ونرزقكم أنتم.

فالمخاطب مرة يكون فقيراً بالفعل، ويكون في هذه الحالة مشغولاً برزقه قبل أن يشغل برزق ولده، فتكون الآية نحن نرزقكم وإياهم ومرة يكون غنياً، ولكنه يخاف الفقر مع الأولاد، ويكون شغله الشاغل رزق الولد فتكون الآية نحن نرزقهم وإياكم.

وإذا نظرت إلى عجز كل آية مع صدرها وجدت أن ذلك العجز مطلب لذلك الصدر⁽¹³⁾، ولا يمكن أن يستقيم المعنى بتلك الدقة المتناهية إلا باللفظين اللذين ذكرا في الآيتين، فأشارت كل آية إلى ما يناسب ما يدور في ذهن المخاطب.

(10) التحرير والتنوير ص 107 ج 1 الشيخ الطاهر بن عاشور الدار التونسية للنشر.

(11) سورة الأنعام، الآية: 151.

(12) سورة الإسراء، الآية: 31.

(13) اعجاز القرآن ص 125 للشيخ محمد شعراوي، دار الشروق، والتحرير والتنوير ص 88 ج 15.

وقد ذكر السيوطي عن ابن جني في قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّا نَلْقَىٰ مِنْ رَبِّنَا نَارًا﴾ (14) أن العدول عن قوله وأما إن نلقى لغرضين:

أحدهما لفظي وهو المزاجعة لرؤوس الآي، والآخر معنوي وهو أنه تعالى أراد أن يخبر عن قوة انفس السحرة، واستطالهم على موسى فجاء عنهم باللفظ اتم وأوفى منه في اسنادهم الفعل اليه، لأن جميع ما ورد في القرآن حكاية عن غير أهل اللسان من القرون الخالية، إنما هو معرب عن معانيهم، وليس بحقيقة الفاظهم (15).

والمعنى الواحد قد يخبر عنه بالفاظ بعضها أحسن من بعض، وكذلك كل واحد من جزأي الجملة يخبر عنه بأفصح مما يلائم الجزء الآخر ولا بد من استحضار معاني الجمل، أو استحضار جميع ما يلائمها من الألفاظ ثم استعمال أنسبها وأفصحها، ولذلك أمثلة منها قوله تعالى: ﴿وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٌ﴾ (16)، فلو قال مكانه: وثمر الجنتين قريب لم يقم مقامه من جهة الجناس بين الجنى والجنتين. ومن جهة أن الثمر لا يشعر بمصيره إلى حال يجنى فيها، ومن جهة مؤاخاة القواصل ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ﴾ (17) أحسن من التعبير بقوله: تقرأ لثقل الهمزة ومنها ﴿لَا رَيْبَ﴾ (18) أحسن من: لا شك لثقل الإدغام. ومنها ﴿لَا تَهْنُوا﴾ (19) أحسن من ولا تضعفوا لخفته. ومنه ﴿آمَنَ﴾ (20) أخف من صدق. ومنها ﴿آثَرَكَ﴾ (21) أخف من فضلك.

ومما يميز الأسلوب القرآني كذلك المقابلة بين ما يجده المؤمنون من النعيم في الجنة وبين ما يجده الكافرون من عذاب النار؛ ليظهر الفارق أشد ما يكون

(14) سورة طه، الآية: 65.

(15) الاتفاق للامام السيوطي ص 125 ج 2 ط 1 المطبعة الأزهرية.

(16) سورة الرحمن، الآية: 53.

(17) سورة العنكبوت، الآية: 48.

(18) سورة البقرة، الآية: 2.

(19) سورة آل عمران، الآية: 139.

(20) سورة البقرة، الآية: 284.

(21) سورة يوسف، الآية: 91 وانظر الاتفاق ص 125 ج 2.

وضوحاً: أرايت لوناً أزهى من نضرة الوجوه السعيدة الناضرة إلى الله، ولوناً أشدّ تجهماً من سواد الوجوه الكالحة، الباسرة في قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة، ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة﴾⁽²²⁾ لقد استقلت في لوحة السعداء لفظة ناضرة بتصوير أزهى لون وأبهاء، كما استقلت في لوحة الأشقياء لفظة باسرة برسم امقت لون وأنكاه، وحين تسمع همس السين المكررة تكاد تستشف نعومة ظلها، مثلما تستريح إلى خفة وقعها في قوله: ﴿فلا أقسم بالخنس الجوارى الكنس والليل إذا عسعس والصبح إذا تنفس﴾⁽²³⁾ بينما تقع الرهبة في نفسك وانت تسمع لاهثاً مكروباً صوت الدال المنكرة المتوعدة مسبوقة بالياء المشبعة المديدة في لفظة تحيد بدلاً من تنحرف أو تبتعد في قوله تعالى: ﴿وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد﴾⁽²⁴⁾.

ونقرأ قوله تعالى: ﴿فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز﴾⁽²⁵⁾ فلا نرى في المعجم غير كلمة زحزح تصور مشهد الابعاد والتنحية بكل ما يقع في هذا المشهد، وما يصاحبه من دعر الذي يمر بحسيس النار ويسمعه ويكاد يصلاه⁽²⁶⁾.

ومن خصائص الأسلوب القرآني أيضاً أن الكلمة الواحدة قد تعطي أكثر من معنى دون أن يكون هناك تضاد أو تنافر بين تلك المعاني وبحيث يتسق المعنى العام تمام الاتساق مع كل معنى ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿متكئين فيها على الأرائك لا يرون فيها شمساً ولا زمهيراً﴾⁽²⁷⁾ والزمهير: البرد والمراد بالشمس: حر أشعتها، فنفي رؤية الشمس من قوله لا يرون فيها شمساً ولا زمهيراً فيكون نفي رؤية الشمس كناية عن نفي وجود الشمس الذي يلزم انتفاء حر شعاعها فهو من الكناية التلويحية.

(22) القيامة من الآيات 24/21.

(23) سورة التكويد، الآيات: 18/15.

(24) سورة ق، الآية: 19.

(25) سورة آل عمران، الآية: 185.

(26) مباحث في علوم القرآن ص 335 د. صبحي الصالح، دار العلم لملايين بيروت.

(27) سورة الإنسان، الآية: 13.

والزمهرير اسم البرد القوي في لغة الحجاز والمعنى أن هواء الجنة معتدل لا ألم فيه بحال. كما أن الزمهرير اسم القمر في لغة طيء ومنه قول ثعلب:

وليلة ظلامها قد اعتكر قطعتها والزمهرير ما زهر

والمعنى على هذا أنهم لا يرون في الجنة ضوء الشمس، ولا ضوء القمر، أي ضوء النهار، وضوء الليل؛ لأن ضياء الجنة من نور واحد خاص بها وهذا معنى آخر غير نفي الحر والبرد⁽²⁸⁾. فكما يكون البرد مقابلاً للشمس ودفعها على اعتبار أن الزمهرير هو البرد يكون أيضاً معادلاً للشمس وضوئها على اعتبار القمر، وبذلك يكون لكلمة الزمهرير أكثر من معنى في حين لا تتعارض هذه المعاني، وإنما تنسجم غاية الانسجام مما يعطي خصوصية في المعنى لا مزيد عليها.

وقد بلغ من دقة القرآن الكريم في أسلوبه تلك الخماسيات التي تشمل الفئات السبع التالية في افتتاحيات السور:

الفئة الأولى: خمس سور مفتحة بالتحميد: الفاتحة، الأنعام، الكهف، سبأ، فاطر، وكلها مكية.

الفئة الثانية: خمس سور مفتحة بالتسبيح: الحديد، الحشر، الصف، الجمعة، التغابن وكلها مدنية.

الفئة الثالثة: خمس سور مفتحة بألف لام راء: يونس، هود، يوسف، إبراهيم، الحجر. وكلها مكية.

الفئة الرابعة: خمس سور مفتحة بالنداء: النساء، العقود، الحج، الحجرات، الممتحنة. وكلها مدنية.

الفئة الخامسة: خمس سور مفتحة ببدء الرسول: الأحزاب، الطلاق، التحريم، المزمل، المدثر. وكلها مكية.

الفئة السادسة: خمس سور مفتحة بالاستفهام: الدهر، الغاشية، الشرح، الفيل، الماعون. وكلها مكية.

الفئة السابعة: خمس سور مفتحة بالأمر: الجن، الكافرون، الاخلاص،

(28) التحرير والتنوير ص 389 ج 2.

القلق، الناس، وكلها مكية⁽²⁹⁾.

ويشير الزركشي إلى أنواع أخرى من استفتاح السور بالنداء وبالجمل الخبرية، والاستفتاح بالقسم، وبالشرط، وبالأمر، وبالاستفهام، وبالدعاء، وبالتعليل⁽³⁰⁾، وذلك كله على سبيل التفنن والتلوين، مما يعجز عنه أفصح الفصحاء.

وما من حرف في القرآن الكريم إلا وله معنى، ولوجوده حكمة، ولناخذ مثلاً على ذلك ما يسميه النحاة حرف جر زائداً، وهو الذي يأتي بعد نفي كما في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾⁽³¹⁾ فالكاف هنا ليست حرف جر زائداً كما يقول النحاة وفقاً للقاعدة المذكورة، وأكثر أهل العلم، قد ترادفت كلمتهم على زيادة الكاف بل على وجوب زيادتها، ولكن لهذا الحرف في مكانه دلالة من وجهين:

الوجه الأول: لو قيل: ليس مثله شيء لكان ذلك نفيًا للمثل المكافي وهو المثل التام المماثلة من كل الوجوه، ولكنه لا يمنع من أن هنالك رتبة لا تماثل رتبة الألوهية، ولكنها تليها، وربما تكون للملائكة وللأنبياء أو غيرهم، فكان وجود هذا الحرف في الكلمة اقضاء للعالم كله عن المماثلة وعما يشبه المماثلة أو يدانيها كأنه قيل ليس هناك شيء يشبه أن يكون مثلاً لله، فضلاً عن أن يكون مثلاً له، وهذا باب من التنبيه بالأدنى على الأعلى على حد قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾⁽³²⁾ نهياً عن يسير الأذى صريحاً، وعما فوق اليسير بطريق الأخرى.

الوجه الثاني: ان المقصود الأول هو نفي الشبيه، وإن كان يكفي لأداء المعنى أن يقال ليس كالله شيء أو ليس مثله شيء لكن هذا ليس هو كل ما ترمي إليه الآية الكريمة، بل انها تريد هذا، وتريد أن تنبهك إلى برهان: الا ترى انك إذا أردت أن تنفي عن أحد نقيصة فقلت: (فلان لا يكذب) أخرجت كلامك مخرج

(29) مجلة العلم والإيمان عدد 61 يناير 81. تونس.

(30) البرهان في علوم القرآن للامام الزركشي ص 178 ج 1 المكتبة العصرية.

(31) سورة الشورى، الآية: 9.

(32) سورة الاسراء، الآية: 23.

الدعوى بدون دليل . أما إذا قلت (مثل فلان لا يكذب) لم تكن بذلك مشيراً إلى شخص آخر يماثله ليست فيه تلك النقيصة، بل كان هذا تبرئة له ببرهان كُلي، وهو أن من يكون على مثل صفات هذا الشخص لا يمكن أن يكون كذلك، ولا يوصف بنقيصة لوجود التنافي بين النقصان وبين طبيعته، وعلى هذا المنهج البليغ كانت الآية . فمثله تعالى لا يكون له مثيل، فكانت الكاف ومثل وكلاهما للمماثلة أحدهما ركناً للدعوى والثاني دعامة لها، وبرهاناً فمن كانت له صفات الكمال لا يمكن أن يكون له شبيه، ولا يتسع الوجود لاثنيين من جنسه⁽³³⁾ فالآية بوجود حرف الكاف تنفي المثل والشبيه .

ومن أرقى فنون البلاغة في الأساليب العربية ما يسميه علماء البلاغة الاحتكاك أو تقريب الفائدة، بحيث يعطي الفائدة بايجاز دقيق وهو أن يأتي بأمرين كل أمر فيه عنصران، فيأتي بعنصر من الأمر الأول، ويحذف مقابله من الأمر الثاني، ويأتي بعنصر من الأمر الثاني ويحذف مقابله من الأمر الأول، مثل قوله تعالى : ﴿قد كان لكم آية في فتنتين التفتنا فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة﴾⁽³⁴⁾ لم يقل فئة مؤمنة وأخرى كافرة، ولم يقل فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى تقاتل في سبيل الشيطان، فجاء للأمر الأول وحذف منه مؤمنة، واستدل عليها بمقابلها كافرة، وجاء للأمر الثاني وحذف منه تقاتل في سبيل الشيطان واثبت مقابلها تقاتل في سبيل الله .

كذلك في قوله تعالى : ﴿واستغفره انه كان تواباً﴾⁽³⁵⁾ فأثبت واستغفره وحذف التعليل انه كان غفاراً؛ لانهما عنصران في أمر واحد . واثبت انه كان تواباً وحذف وتب اليه لانهما عنصران في أمر واحد أيضاً⁽³⁶⁾ .

ولا يمكن أن يجد علماء البلاغة وهم يبحثون عما يناسب المطابقة أو

(33) مناهل العرفان ص ط 2 - ج 2 للشيخ محمد الزرقاني - دار الشام للتراث .

(34) سورة آل عمران، الآية : 13 .

(35) سورة النصر، الآية : 3 .

(36) المنتخب من تفسير القرآن الكريم ص 101 الشيخ محمد شعراوي دار العودة ج 3 .

المقابلة، أو الاغراق أو الايغال أو التتميم، أو التورية، أو الالتفات، أو اللفظ والنشر، أو الموازنة، أو الايجاز، أو الاستعارة، أو الكناية، أو غير ذلك مما يتناوله علم المعاني والبيان والبدیع لا يمكن أن يجلدوا اسلوباً أفصح ولا استعمالاً أدق من الاستعمال الجاري في القرآن الكريم.

ويجب علينا نحن المسلمين أن نربي النشء على فهم القرآن وتذوق أساليبه الرفيعة، لا أن نقرأه دون فهم، وتدبر.

والقرآن الكريم كتاب الهداية، وهو إلى جانب ذلك كتاب البلاغة والفصاحة، وهو المعجزة الخالدة التي لا يمكن أن تفنى أسرارها، ولا يحيط بها عقل البشر، ويكفي أنه كلام رب العالمين.

﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾⁽³⁷⁾.

(37) سورة البقرة، الآية: 285.



اقتران الفعل ودلالته



الدكتور محمد خليفة الأسوي

جامعة السليمانية من أربيل بالزواوية



مقدمة :

يهدف هذا البحث إلى بيان معنى الفعل عند اقترانه بحروف الزيادة الدالة على معنى ، أو حروف المعاني أو بفعل آخر يرتبط به ويكونان معاً تركيباً واحداً دالاً على معنى لا يستقل أحدهما بذلك المعنى دون الآخر . فمن أمثلة اقتران لفظ الفعل بحرف من حروف الزيادة قولنا (فاعِل) نحو جاذبته الشوب ، فالألف ، وهو حرف زائد في الفعل (جاذب) أضاف معنى آخر على معنى الفعل الأصلي وهذا المعنى المضاف هو المشاركة ، ومن أمثلة اقتران الفعل بحروف المعاني قولنا : (لم يكتب) فإن معنى الفعل (يكتب) وهو لفظ مجرد من (لم) يختلف عن معناه وهو مقترن بها ؛ فمعناه قبل الاقتران احتمال الحال والاستقبال أما معناه بعد الاقتران فهو الماضي فقط ، وكذلك قد يُركب فعل مع فعل آخر للدلالة على معنى مشترك بينهما لا يمكن أن يؤدي بأحدهما دون الآخر مثل قولنا : (أخذ الجيش يتقدم) فهذا التركيب يدل على بداية الحدث وهو معنى مستفاد من كلا الفعلين . وسنأخذ هذا

البحث مسارين أحدهما تحليل معنى ودلالة الفعل وهو لفظ مفرد مجرد من الاقتران، وثانيهما توضيح معناه ودلالته وهو مقترن بفعل آخر أو بالحروف السالفة الذكر.

1 - معنى الفعل بين التجرد والاقتران :

يدل الفعل بصفة عامة على الحدث والزمن⁽¹⁾ وقد يؤدي هذا المعنى بلفظ مفرد لا يحتمل التجريد مثل صيغ وأوزان الفعل الثلاثي المجرد وهي : (فَعَلَ)، (فَعِلَ)، (فُعِلَ)، (فَعِّلَ) وقد يؤدي بزيادة حرف دال على معنى أو أدوات يمكن تجريد صيغة الفعل منها فمن أمثلة الزيادة لمعنى قولنا جَوَلْ وَطَوَّفْ أي كثر الجولان والطواف وأصل الفعل (جال) و (طاف) وهما يدلان على معنى حال من التكثير، ومن أمثلة ذلك في القرآن الكريم قول الله سبحانه وتعالى : ﴿وَرَاودَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْت لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يَفْلَحُ الظَّالِمُونَ﴾⁽²⁾ يقول أبو الفضل شهاب الدين الألوسي : (وغلقت الأبواب) أي أبواب البيت وتشديد الفعل للتكثير في المفعول إن قلنا : إن الأبواب كانت سبعة لما قيل ، فإن نقل به فهو لتكثير الفعل فكأنه غلق مرة بعد مرة أو بمغلاق بعد مغلاق⁽³⁾.

والزيادة بتضعيف عين الفعل في الأمثلة السابقة اختصت بالحدث وتكثيره؛ أما الزمن في الفعل المجرد فهو يتغير أيضاً بإضافة حرف من حروف المعاني أو فعل آخر إلى ذلك الفعل المجرد من حروف المعاني أو إلى فعل آخر يضاف إليه يدل على تمام الحدث أو عدم تمامه أما الزمن فيحدد وتظهر دلالاته عند اقتران الفعل بحرف من حروف المعاني أو بفعل آخر، فصيغة الفعل المضارع تدل على احتمال الحال والاستقبال فإذا اقترنت بتلك الحروف أو بفعل آخر خصص الزمن وحدد

(1) في العدد السابع من هذه المجلة أوردنا تعريف النحلة للفعل وقد تضمن هذا التعريف بيان الحدث والزمن وذلك في موضوع (التحليل الدلالي للفعل في اللغة العربية).

(2) سورة يوسف، آية : 23.

(3) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني . شهاب الدين الألوسي . الجزء الحادي عشر . دار أحياء التراث العربي . الطبعة الرابعة . 1985 م ص 211.

ومن الأمثلة على ذلك ما يلي :

- (أ) 1- أجيب عن ذلك .
- 2- نتخذ قراراً في الأمر .
- 3- تجتمع اللجنة لمناقشة بنود جدول الأعمال .
- 5- اتخذت قراراً في الأمر .
- 6- اجتمعت اللجنة لمناقشة بنود جدول الأعمال .

- (ب) 1- لن أجيب عن ذلك .
- 2- لن نتخذ قراراً في الأمر .
- 3- لن تجتمع اللجنة لمناقشة بنود جدول الأعمال .

- (جـ) 1- لم أجب عن ذلك .
- 2- لم نتخذ قراراً في الأمر .
- 3- لم تجتمع اللجنة لمناقشة بنود جدول الأعمال .

- (د) 1- قاربت المدينة ولما أصلها .
- 2- أجبت عن الأسئلة ولما أنها .
- 3- أغار علينا الأعداء ولما يفتوا من عضدنا .

- (هـ) 1- أخذ أمين اللجنة يقرأ القرار .
- 2- كادت الطائرة تسقط من شدة الريح .
- 3- كان يقوم بهذا العمل كل يوم .
- 4- كان قد انتهى من كتابة الرسالة عندما وصلنا .
- 5- سيكون قد أغلق مكتبه عندما نصل .

- (و) 1- ما رأيت ذلك من قبل .
- 2- لا امتدت يد العدو إلى فيه .
- 3- اشتريت ذلك بدينارين ؟

عندما نمعن النظر في الأمثلة السابقة نستطيع تقسيمها إلى قسمين رئيسين

هما :

مجموعة (أ) وتمثل القسم الأول ومجموعة الأرقام الباقية وهي : ب، ج، د، هـ، و، وتمثل القسم الثاني. فدلالة ومعنى الفعل في القسم الأول تختلف اختلافاً بَيِّناً عن دلالة في القسم الثاني ففي القسم الأول يدل الفعل إما على عدم تمام الحدث وذلك في الأمثلة (1) و (2) و (3) أو على تمامه وذلك في الأمثلة : (4) و (5) و (6) بدون تحديد زمان الحدث وهذا هو المعنى الأساسي الأولي للفعل كما أن اللفظ الدال عليه وهو لفظ الفعل مجرداً من الحروف الزائدة لمعنى أو من حروف المعاني أو من فعل آخر أساس هيئة الفعل، أما القسم الثاني فهو هيئة الفعل المكونة من لفظ الفعل المجرد وما أضيف إليه من حروف زيدت لمعنى أو حروف معان أو أفعال، ويدل اقتران الفعل بالحروف أو بفعل آخر على تحديد الزمن أو بيان نوع الحدث أو الدعاء ويعرض نماذج من الأمثلة السابقة تبين لنا هذه المعاني :

1 - تحديد الزمن	(أ) لن أجيب عن ذلك (ب) لم أجب عن ذلك (ج) سيكون قد أغلق الباب د - يجيب عن السؤال الأول	(مستقبل) (ماضي) (ج) (مستقبل) د - يجيب عن السؤال الأول (حال)
2 - تحديد نوع الحدث	(أ) قاربت المدينة ولما أصلها (ب) أخذ الأمين يقرأ القرار (ج) كان يقوم بهذا العمل كل يوم لا امتدت يد العدو إلى فيه	(أوشك الحدث أن يتم) (بداية الحدث) (استمرارية الحدث في الماضي)
3 - الدعاء		

ويعد عرضنا لهذه الأمثلة وتحليلها رأينا أن الفرق واضح بين معنى الفعل وهو

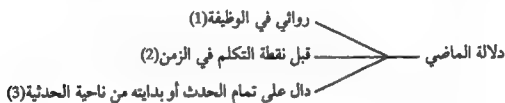
مجرد من الحروف أو من أي فعل آخر وبين معناه وهو مقترن بها، ونرى أن هناك تشابهاً بين تجريد الفعل وإقترانه من ناحية وبين ما أشار إليه النحاة بالمفرد والمركب من ناحية أخرى؛ فالنحاة يعرفون المفرد بأنه (ما لا يدل جزؤه على معناه) نحو (زيد) فإن أجزائه وهي الزاي والياء والدال إذا أفردت لا تدل على شيء مما يدل عليه⁽⁴⁾ فحالة التجريد في الفعل تشبه المفرد الذي عرفه النحاة، فحروف (خرج) مثلاً وهي الخاء والراء والجيم لا تدل على معنى في نفسها، كما أن حالة اقتران الفعل بحروف الزيادة لمعنى أو حروف المعاني أو بفعل آخر تشبه المركب فإن ما اقترن بالفعل من حروف أو أفعال إذا أفرد قد يدل على معنى في نفسه فمثلاً عندما نقول (طلق يكتب) فإن هذا التركيب دل على الشروع في الحدث فإذا أفرد كل فعل منها دل على معنى خاص به فمعنى (طلق) بدأ ومعنى (يكتب) (يسجل). والشروع مستفاد من الأول وقد تناول متقدمو اللغويين صيغة الفعل المجردة من حيث الاشتقاق والتصريف واكتشفوا أن هناك علاقة بين مواضع الحروف في الصيغة ودلالة تلك الصيغة فيها هو أبو الفتح عثمان بن جني يبين ذلك في معرض حديثه عن سبب انحصار الفعل الثلاثي المجرد في أوزانه الثلاثة: (فَعَلَ، فَعِلَ، فَعُلَ) فيرى أن سبب انحصار الفعل الثلاثي المجرد في هذه الأوزان هو أن العرب لا تستطيع الابتداء بالسكان فتعين عليها أن تبدأ بمتحرك وأخف الحركات الفتحة فبدأت بها الفعل، ولا تستطيع الوقوف على متحرك فلزم أن يكون لام الفعل غير متحرك فبقيت العين صالحة لأن تحرك بأي حركة نظراً لأنها حشو بين الفاء واللام وذلك سبب قوتها وتحملها حركة الفتحة والضممة والكسرة، وينص ابن جني في موضع آخر على ذلك صراحة فيقول: (إن الأصول ثلاثة ثلاثي ورباعي وخماسي فأكثرها استعمالاً وأعدلها تركيباً الثلاثي وذلك لأنه حرف يبدأ به وحرف يحشى به وحرف يوقف عليه)⁽⁵⁾.

فكون العين حشواً تحصنت وقويت وتأهلت لأن تكون بؤرة للمعنى والدلالة في الصيغة المجردة، فإذا كانت العين مفتوحة دلت الصيغة على معاني كثيرة لا

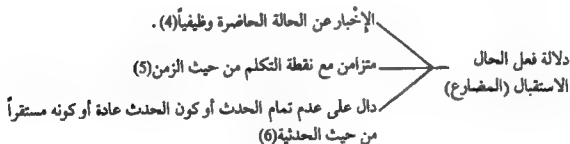
(4) شرح قطر الندى وبل الصدى. ابن هشام. تحقيق محي الدين عبد الحميد. ص 17.

(5) الخصائص. أبو الفتح عثمان بن جني. تحقيق محمد النجار. ص 55 ج 1.

تحصى فقد قال سيبويه ليس في الكلام أكثر من (فعل) أما فِعل فمعانيه تكاد تنحصر في الأعراض والأدواء والعلل، وفعل في الطبائع والسجاييا فالعين في الصيغة المجردة هي أداة الدلالة فإذا كانت مفتوحة كثرت معاني الصيغة وإذا كسرت قلت تلك المعاني، وإذا ضمنت كانت معاني الصيغة أقل بكثير من المفتوحة والمكسورة. ولتوضيح معنى صيغة الفعل مجردة من الحروف الزائدة لمعنى أو حروف المعاني أو أي فعل يمكن القول بأن لهذه الصيغة معنيين رئيسيين أحدهما الدلالة على الماضي وهو معنى صيغة الماضي، واحتمال الحال والاستقبال وهو معنى صيغة المضارع وكل صيغة من هذه الصيغ له وظيفة في الكلام ودلالة على الزمن ودلالة على الحدث، ويمكن بيان ذلك في الشكل رقم (1) الآتي:



لفظة الفعل مجرداً



(شكل رقم (1))

وإليك الآن الأمثلة للشكل رقم (1):

1- مثال كون الفعل الماضي روائياً في الوظيفة: كان في سابق العصر والزمان وسالف الدهر والأوان ملك يقال له شهر يار وأميرة تدعى شهر زاد.

فالفعل (كان) في هذا المقال بالإضافة إلى دلالاته على الزمن الماضي

استعمل في رواية الخبر الذي يرويه المقال وهذه الوظيفة هي إحدى دلالات الفعل الماضي .

2 - مثال كون زمن العمل قبل نقطة التكلم : أخطأت عندما قلت ذلك .

يتصور علماء اللغة أن الزمن في الفعل خط مستقيم تتوسطه نقطة التكلم أو زمن التكلم فما قبل نقطة التكلم يعتبر ماضياً وما هو في نقطة التكلم يعتبر حالاً وما بعد نقطة التكلم يعتبر مستقبلاً ، وقد دل الفعل (أخطأ) ؛ هنا على أن الحدث وقع قبل نقطة التكلم .

3 - (أ) دلالة الفعل الماضي على تمام الحدث : قرأ الطالب رسالة صديقه .

(ب) دلالة الفعل الماضي على بداية الحدث : شرع الطالب في الإجابة .

4 - مثال كون فعل الحال والاستقبال دالاً على الحالة الحاضرة وظيفياً

تستقبل الأمة العربية والإسلامية اليوم عيداً من أهم وأجل أعيادها .

5 - مثال كون فعل الحال والاستقبال دالاً على تزامن وقوع الحدث مع نقطة التكلم :

الطالب ينتظر أستاذه الآن .

6 - مثال كون فعل الحال والاستقبال دالاً على عدم تمام الحدث أو كون الحدث عادة أو كون الحدث مستمراً :

(أ) الدلالة على عدم تمام الحدث : الأستاذ يحصي الكتب الجديدة .

(ب) الدلالة على كون الحدث عادة : ينصت الطالب لإذاعة القرآن الكريم كل يوم .

(ج) الدلالة على استمرارية الحدث : قول الشاعر :

أتيناك والعذلاء يدمى لبأنها وقد شغلت أم الرضيع عن الطفل

هذه هي معاني ودلالات لفظ الفعل المجرد من حروف الزيادة الدالة على معنى أو من حروف المعاني أو من إضافة أي فعل آخر إليه .

أما التركيب الفعلي الناتج عن اقتران الفعل بالحروف الزائدة لمعنى أو بحروف المعاني أو بفعل آخر فيدل على تحديد زمن الفعل ونوع حدثه، وسبب استخدامه في هذا البحث التركيب الفعلي بدل الجملة الفعلية أن ما نريد تحليل دلالاته هنا هو الفعل وما يقترن به من حروف أو أفعال سواء أكان ذلك في الجملة الفعلية أو الجملة الاسمية، ولو استخدمنا في هذا البحث الجملة الفعلية لما تضمن هذا الاصطلاح الجملة الاسمية التي خبرها جملة يقول ابن هشام في معرض حديثه عن انقسام الجملة إلى صغرى وكبرى (الكبرى هي الإسمية التي خبرها جملة نحو (زيد قام أبوه))⁽⁶⁾ فلو استخدمنا الجملة الفعلية لما دخل في بحثنا الجمل الآتية مثلاً:

زيد لم يقم أبوه زيد لن يقوم أبوه زيد لما يقيم أبوه .
زيد سيقوم أبوه . زيد سوف يقوم أبوه .

مع أن هذه الجمل من صميم البحث . لهذا آثرنا أن نطلق (التركيب الفعلي) على اقتران الفعل بالحروف أو بأفعال أخرى ليشمل الفعل في الجملة الفعلية والفعل في الجملة الاسمية . وسنوضح في الجدول الآتي المقصود بلفظ الفعل ودلالاته والمقصود بالتركيب الفعلي ومحتوياته ودلالاته :

جدول رقم (1)

لفظ الفعل قبل الاقتران	دلالته	التركيب الفعلي	محتوياته	دلالته
يكتب الرسالة	احتمال الحال والاستقبال	سيكتب الرسالة	س + الفعل	الاستقبال القريب .
يكتب الرسالة	احتمال الحال والاستقبال	سوف يكتب الرسالة	سوف + الفعل	الاستقبال البعيد .

(6) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب . ابن هشام . ص 380 .

تابع جدول رقم (1)

لفظ الفعل قبل الاقتران	دلالة	التركيب الفعلي	محتوياته	دلالة
كتب الرسالة	تمام الحدث	قد كتب الرسالة	قد + الفعل	تمام الحدث مع قربه من الحال .
كتب الرسالة	تمام الحدث	كان كتب الرسالة	كان + الفعل	تمام الحدث في الماضي البعيد .
كتب الرسالة	اخيار	هل كتب الرسالة	هل + الفعل	استفهام .
يكتب الرسالة	اخيار	أ يكتب الرسالة	أ + الفعل	استفهام .
يكتب الرسالة	متحقق الحدث إما في الحال والاستقبال	قد يكتب الرسالة	قد + الفعل	وقوع الحدث غير محقق .

فدلالة التركيب الفعلي مكملة لدلالة لفظ مجرداً إذ هناك معان ودلالات لا يتأتى تأديتها بلفظ الفعل فقط من تلك المعاني النفي والنهي والاستفهام والزمن والمستقبل فهي تؤدي بواسطة التركيب الفعلي وقد أشار سيبويه إلى دلالة ومعنى حروف المعاني عند اقترانها بالفعل فقال: (لم) هي نفي لقوله (فعل) (لن) وهي نفي لقوله سيفعل وأما (ما) فهي نفي لقوله هو يفعل إذا كان في حال الفعل فنقول ما يفعل وفي موضع آخر قال إن لما يفعل هي نفي لقوله قد فعل⁽⁷⁾.

فيمكن لنا إذن أن نصور معنى اقتران الفعل بحروف المعاني حسب ما ذكر شيخ النحاة في الجدول الآتي :

جدول رقم (2)

التركيب الفعلي	محتويات التركيب	دلالة
لم يفعل	لم + الفعل	الدلالة على نفي الماضي المطلق .
لما يفعل	لما + يفعل	الدلالة على نفي الماضي القريب من الحال .
ما يفعل	ما + يفعل	الدلالة على نفي الحال .
لن يفعل	لن + يفعل	الدلالة على نفي المستقبل .

(7) الكتاب . سيبويه ج 4 ص 220-221 .

والتركيب الفعلي المنفي الدال على معنى زائد عن لفظ الفعل المجرد ويقابله تركيب مثبت؛ فتركيب (لما يفعل) يقابله تركيب (قد فعل) وتركيب (لن يفعل) يقابله تركيب (سيفعل) أما المثالان: (لم يفعل) و (ما فعل) فهما نفي للفظ الفعل مجرداً فلا يقابلهما تركيب مثبت؛ ولمزيد من توضيح التركيب الفعلي ومحتوياته ودلالته نورد الأمثلة الآتية في الجدول رقم (3):

جدول رقم (3)

التركيب الفعلي	محتوياته	دلالاته
كان قد فعل	كان + قد +	تحقق وقوع الحدث في الماضي البعيد.
سيكون قد فعل	س + كان + قد + الفعل	تحقق وقوع الحدث في المستقبل.
كاد ينتهي من العمل أخذ يتكلم في الموضوع كان يعمل هنا	كاد + الفعل أخذ + الفعل كان + الفعل	الحدث يوشك أن يتم بداية الحدث. الدلالة على استمرارية الحدث في زمن مضى.
إن نجح خالد	إن + الفعل	الدلالة على الشرط.

والجدير بالملاحظة هنا أن نشير إلى أن لفظ الفعل لا يقتصر على ما ذكرناه من دلالات بل يستعمل في معان أخرى مجازية، ولبيان استعمال مثل هذه الأفعال في تلك المعاني نورد الآيات الكريمة الآتية:

1- قال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا فَصَلَ الْعِيرَ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَن تُقِنْدُون﴾⁽⁸⁾.

2- قال الله تعالى: ﴿إِنْ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْ أَهْلَهَا شِعْراً يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾⁽⁹⁾.

(8) سورة يوسف، آية: 94.

(9) سورة القصص، آية: 3.

3- قال الله تعالى : ﴿فَأشارت إليه قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبياً﴾⁽¹⁰⁾.

4- قال الله تعالى : ﴿إن ربك يسط الرزق لمن يشاء ويقدر إنه كان بعباده خبيراً بصيراً﴾⁽¹¹⁾ نلاحظ هنا أن الفعلين (لأجد) و (علا) في الآيتين الأوليين لم يستعملا في معناهما الأساسي الأول إذ أن معنى (أجد) العثور على شيء بعد فقدانه ومعنى (علا) ارتفع، أما معناهما هنا فيختلف عن ذلك يقول القرطبي (إني لأجد أي أشم)⁽¹²⁾ ويفسر الزمخشري الفعل (علا) بقوله (طغى وجاوز الحد في الظلم والعسف)⁽¹³⁾ أما الآيتان ٣ و ٤ فقد استعملت فيهما (كان) في غير معناها الأساسي، يشير الزمخشري إلى معنى (كان) في الآية رقم 3 فيقول هي : (لإيقاع مضمون الجملة في زمان ماضي مبهم يصلح لقريبه وبعيده وهو هنا لقريبه خاصة، والدال عليه مبنى الكلام وإنه مسوق للتعجب)⁽¹⁴⁾ ولو أننا فسرنا معنى كان في الآية (4) بالكينونة في الماضي لاستحال ذلك على الله سبحانه وتعالى إذن هي الأخرى مستعملة في غير معناها الأساسي، ولفظ الفعل الواحد يستعمل ويدل على معان كثيرة مختلفة ومن قبيل ذلك تصنيف صاحب الصحاح (كان) إلى زمانية وزمانية حديثة ومؤكدة فيقول (كان) إذا جعلته عبارة عما مضى من الزمان احتاج إلى خبر لأنه دل على الزمان فقط تقول : كان زيد عالماً. وإذا جعلته عبارة عن حدوث الشيء ووقوعه استغنى عن الخبر لأنه دل على معنى زمان. تقول : كان الأمر. وأنا أعرفه مذ كان. أي مذ خلقه قال الشاعر:

فدى لبني ذهل بن شيسان ناقتي إذا كان يوم ذو كواكب أشهبُ

وقد تقع زائدة للتوكيد كقولك : زيد كان منطلقاً. ومعناه زيد منطلق⁽¹⁵⁾ ومما

(10) سورة مريم، آية : 28.

(11) سورة الإسراء، آية : 30.

(12) الجامع لأحكام القرآن. أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي ج 9، ص 260.

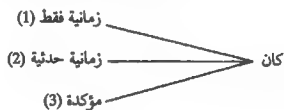
(13) تفسير الكشاف. محمود بن عمر الزمخشري ج 3، ص 15.

(14) المصدر السابق، ج 3، ص 391.

(15) تاج اللغة وصحاح العربية. إسماعيل بن حماد الجوهري. مادة: كون.

جیاد بتی اُبی بکرتسامی علی کان المسومة العرب

وقد ورد في شرح المفصل ما نصه (أن زيادة... كان على قسمين (أحدهما) زيادة حقيقية تزداد غير مفيدة لشيء إلا محض التوكيد ويكون وجودها في الكلام وعدمه على سواء فلا تعمل ولا تدل على معنى، (ثانيهما) زيادة مجازية تدل على مضي ولا تعمل؛ مثال الأول هذا البيت يعني بذلك قول الشاعر: جباد بني... الخ. ومثال الثاني قولهم: (وما كان أحسن علياً)⁽¹⁶⁾. وقد نقل ابن عقيل عن ابن عصفور (أنها تزداد بين الشبيثين المتلازمين: كالمبتدأ والخبر ونحو (زيد كان قائم) والفعل ومرفوعه نحو (لم يوجد كان مثلك) والصلة والموصول نحو: (جاء الذي كان أكرمه). ويمكن لنا أن نوضح معاني (كان) في الشكل رقم (2) الآتي:



شکل (2)

الأمثلة :

- 1- زمانية فقط: كان خالد مدرساً.
- 2- زمانية حديثة: كان الأمر.
- 3- مؤكدة قول الله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾ (17).

وتنوع معنى الفعل الواحد يؤكد حقيقة لغوية قد نبه إليها علماء اللغة القدماء والمحدثون وهي: أن اللغة ذات مفردات وألفاظ محدودة مطلوب منها أن تعبر عن

(16) شرح المفصل. لابن يعيش. ج 6، ص 98-99.

(17) سورة الإسراء، آية: 30.

أشياء غير محدودة. فالفاظ اللغة يمكن حصرها أما المعاني فلا يمكن حصرها على الإطلاق لهذا وجب على اللغة أن تكيف نفسها لتفي بغرض المتكلم ولا يمكن ذلك إلا بتحصيل اللفظ الواحد أكثر من معنى إما عن طريق المجاز أو الاصطلاح أو الوضع. قال الفخر الرازي (لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ؛ لأن المعاني التي يمكن أن تعقل لا تنهاى والألفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف والحروف متناهية والمركب من المتناهي متناهٍ والمتناهي لا يضبط ما لا يتناهى)⁽¹⁸⁾ وما يقصده الرازي هو أن الألفاظ محدودة أما المعاني سواء كانت مفردة أم مركبة غير محدودة. والفعل في حال التجرد يعتبر من المفردات التي يمكن حصرها، أما التركيب الفعلي فهو من قبل المركبات الإسنادية والجملي التي تستخدمها اللغة للتعبير عن معان غير متناهية، ولذلك فإن التركيب الفعلي وسيلة لغوية ذات استعمال غير متناه شأنها شأن الجملي. وقد أكد هذه الحقيقة عالم اللغة الشهير تشومسكي في مقدمة كتاب: (نظرية البنية) فهو يقول (إن اللغة ذات استعمال غير منته لوسائل متناهية)⁽¹⁹⁾ أي أن مفردات اللغة يمكن حصرها وتحديدتها وتستطيع اللغة من هذا العدد المحدود من الأصوات والمفردات تكوين واستعمال الجملي التي يمكن حصر استعمالاتها، فمحدودية مفردات اللغة شيء واضح وظاهر في كل اللغات والدليل على تلك المحدودية وجود المعاجم وإمكانية حصر موادها فقد ورد في مقدمة الصحاح (إن المستعمل من اللغة في عصرنا الحاضر لا يكاد يزيد عن عشرة آلاف مادة وإن الصحاح يضم 40 ألف مادة والقاموس 60 ألف مادة واللسان 80 ألف مادة والناج عشرين ومائة ألف)⁽²⁰⁾ هذه إحصائية لمواد اللغة التي يمكن أن تتكون منها المفردات وهي محدودة. ولكن لا أحد يستطيع إحصاء التراكيب والجملي لذلك فلا يوجد معجم في أي لغة يمكن بواسطته إحصاء الجملي في تلك اللغة؛ والجملي هي الوسيلة التي تستطيع بواسطتها اللغة التعبير اللامتناهي عما في الوجود، فإذا وقف إنسان وأراد الكلام فإن اللغة بواسطة النحو تملأ بكل الجملي والعبارات التي

(18) الزهر في علوم اللغة وأنواعها. السيوطي. المجلد الأول. ص 191.

(19) Aspect of theory of Syntax. Noam Chomsky. The M.I.T. Press. 1965. P.V.

(20) مقدمة الصحاح. أحمد عبد الغفور عطار. دار العلم للملايين. ص 23.

يريدها حتي ولو استمر في الكلام يوماً كاملاً وهذه القوة التي تجعل الإنسان يتكلم وقتاً طويلاً بدون توقف هي المقصودة بقولنا (إن اللغة ذات استعمال غير منته) وخلاصة القول إن الفعل في حال التجرد يعتبر من قبل المفردات أما التركيب الفعلي فهو من قبل المركبات والجمل التي لا يمكن حصرها.

2 - بعض أنواع التركيب الفعلي:

لقد ذكرنا آنفاً بأنه من الصعب آنفاً الإحاطة بالتركيب الفعلي أو حصره إلا أن ذلك لا يمنع من إبراز أهم أصنافه لتصور الفرق بين دلالاته ودلالة لفظ الفعل مجرداً من الاقتران ولفتح المجال أمام الباحثين لسبر غوره والاستفادة من تحليله في البحث اللغوي . فالتركيب الفعلي هو هيئة الفعل الزائدة عن صيغ الفعل الثلاثي أو الرباعي المجرد وذلك يتمثل في الأصناف الآتية:

(أ) اقتران الفعل بحروف الزيادة الدالة على معنى:

تقترن صيغة الفعل المجرد بحروف الزيادة ليتكون التركيب الفعلي الدال على معنى زائد عن معنى الفعل مجرداً من هذه الحروف، ولتوضيح الفرق بين دلالة الفعل مجرداً ودلالته مقترباً بحروف الزيادة الدالة على معنى نورد الفعل الآتي: (فَعَلَ) فإن هذا الفعل يدل على الزمن الماضي مع تمام الحدث فإذا اقترن بالهمزة تكون التركيب الفعلي: (افعل) وهو بالإضافة إلى دلالاته على الزمن الماضي وتتمام الحدث يدل على الإزالة مثل قول العرب: (أقردت البعير) أي أزلت القراد عنه.

دلالة اقتران الفعل بحروف الزيادة:

1 - معاني ودلالات (افعل):

(أ) التعدية والتسبب في إيقاع الحدث؛ مثل: أَذْهَبْتُ خالداً. أي جعلته ذاهباً.

أحضرت خالداً منيراً. أي جعلته حاضراً له. أعلمت سعيداً خالداً ناجحاً.

ومن ذلك قول الله تعالى : ﴿فَأَرْزَلْنَاهُ الشَّيْطَانَ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾⁽²¹⁾.

وقول الله تعالى : ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾⁽²²⁾.

وقول الله تعالى : ﴿وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾⁽²³⁾.

(ب) التعريض : وهو دلالة هذا التركيب على جعل ما كان مفعولاً معرضاً لأن يقع عليه الحدث نحو: أَقْتُلْتُهُ ، أي عرضته للقتل . أَشْفَيْتُهُ ، أي عرضته للشفاء .

(ج) الصيرورة : الدلالة على تصيير فاعل هذا التركيب صاحب شيء نحو: أطفلت المرأة ، أي صارت ذات أطفال . أصبح ، وأمسى ، وأفجر . أي دخل في الصباح والمساء والفجر . أنجد وصل إلى نجد وأجبل ، أي وصل إلى الجبل .

قال الله تعالى : ﴿فَاتَّبَعُوهُمْ مَشْرِقِينَ﴾⁽²⁴⁾.

(د) وجدان المفعول متصفاً بالحدث نحو: أنحلته . أي وجدته نحيلاً . أحمده ، أي وجدته محموداً .

(هـ) السلب : نحو: أشكيت . أي أزلت شكواه .

(و) الإعانة : نحو: أحلبت الراعي . أي أعتته على الحلب . أرعته . أعتته في رعاية الغنم .

2 - معاني ودلالات (فَعَلْ) :

(أ) التكثير : مثلي ، جَوَلْتُ ، وَطَوَّفْتُ ، أي اكثرت الجولان والطواف . قال

(21) سورة البقرة ، آية : 35 .

(22) سورة البقرة ، آية : 49 .

(23) سورة البقرة ، آية : 123 .

(24) سورة الشعراء ، آية : 60 .

الله تعالى : ﴿وغلقت الأبواب وقالت هيت لك قال معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي إنه لا يفلح الظالمون﴾⁽²⁵⁾.

وقال الله تعالى : ﴿فلما سمعت بمكرهن أرسلت إليهن واعتمدت لعن متكناً وآتت كل واحدة منهن سكيناً وقالت اخرج عليهن فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن وقلن حاشَ لِلَّهِ ما هذا بشراً إن هذا إلا ملك كريم﴾⁽²⁶⁾.

(ب) التعذية والتسبب في إيقاع الحدث؛ مثل: فَرَحْتُه، خَرَجْتُه، فَهَمُّهُ المسألة.

قال الله تعالى : ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض﴾⁽²⁷⁾ وقال الله تعالى : ﴿فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين﴾⁽²⁸⁾.

وقال الله تعالى : ﴿وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود﴾⁽²⁹⁾.

وقال الله تعالى : ﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين﴾⁽³⁰⁾.

(ج) الدعاء: مثل: جَدَعْتَهُ وَعَقَرْتَهُ، أي قلت له جدعاً لك وعقراً لك، وسبقته أي قلت له سبقاً لك.

(د) السلب: مثل (قَرَدْتُ البعير) أي أزلت القراد عنه. وجلدته أزلت جلده، وقزَعْتَهُ أزلت عنه الفزع. وقَذَيْتَ عينه أزلت القذى عنها. وقَشَرْتَهُ أزلت قشرته.

(25) سورة يوسف، آية: 23.

(26) سورة يوسف، آية: 31.

(27) سورة البقرة، آية: 253.

(28) سورة المائدة، آية: 30.

(29) سورة البقرة، آية: 125.

(30) سورة البقرة، آية: 286.

قال الله تعالى : ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾⁽³¹⁾.

(هـ) صار ذا كَذَا : قَبِّحَ أي صار الجرح ذا قبح ، وَرُق صار ذا ورق .

(و) الصَّيْرُورَةُ : ضَوْأُ الأضواء ، وكوف الكوفة . ويصر البصرة ، أي جعلها أضواء وكوفة وبصرة .

(ز) تسمية الحدث بالزمن الذي وقع فيه : هَجَرَ : سار في الهاجرة . وصبح ، سار في الصباح .

2- الذهاب إلى المكان : كَوَّفَ أي مشى إلى الكوفة . وفَوَّزَ أي مشى إلى المفازة ، وغَوَّرَ أي مشى إلى الغور .

3- فاعَلْ : ومن معاني هذا التركيب :

(أ) المشاركة مثل جادلته وناقشته ، وجاذبته الثوب .

قال الله تعالى : ﴿قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الصَادِقِينَ﴾⁽³²⁾.

(ب) التكثر : مثل ضاعفت الشيء . وناعمه الله . أي أكثر نعمته .

قال الله تعالى : ﴿أُولَٰئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ يَضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾⁽³³⁾.

(ج) التكرير أي تكرير الحدث : مثل واليت الصوم . وتابعت القراءة .

4- تَفَاعَلَ ، ومن معاني هذا التركيب :

(أ) المشاركة نحو : تشاجر ، وتناقش في المسألة ، ومن ذلك قول

(31) سورة سبأ ، آية : 23 .

(32) سورة هود ، آية : 32 .

(33) سورة هود ، آية : 20 .

الحسن بن علي لمن خاصمه : سفيه لم يجد مُسافِهاً .

(ب) التكلف ؛ نحو تجاهلت ، وتغافلت ، وتمارض فلان .

5- تَفْعَلْ ، ومن معاني هذا التركيب :

(أ) التكلف نحو : تشجع ، تصبر ، تجلد .

ومن ذلك قول أبي ذؤيب الهذلي :

وتجلدي للشامتين أريهم اني لريب الدهر لا أَتَضَعُّعُ

(ب) الاتخاذ نحو : توسد يده أي اتخذها وسادة . تردى الثوب . أي اتخذته رداء ومن ذلك قول الشاعر :

تردى ثياب الموت حمراً فما دجى لها الليل إلا وهي من سندس خضر

(ج) التجنب : تخرجت ، تركت الحرج . وتأثمت تركت الإثم .

(د) التكرار نحو : جرعت الدواء فتجرعه . وحسيته المرق فتحساه .

قال الله تعالى : ﴿ يتجرعه ولا يكاد يسيغه ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت ومن ورائه عذاب غليظ ﴾ (34) .

6 - انفعل ؛ ومن معاني هذا التركيب التأثر ذاتياً بالحدث : نحو انكسر .

قال الله تعالى : ﴿ وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً قد علم كل أناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تمثوا في الأرض مفسدين ﴾ (35) .

7 - افتعل ؛ ومن معاني هذا التركيب :

(أ) الدلالة على التأثر الذاتي بالحدث نحو : احترقت الأوراق .

(34) سورة إبراهيم ، آية : 17 .

(35) سورة البقرة ، آية : 60 .

قال الله تعالى : ﴿أبُودُ أَحَدَكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضِعْفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾⁽³⁶⁾.

(ب) الاتخاذ، نحو: اشتويت اللحم، أي اتخذته شواء، واحتبست هذا؛ أي اتخذته حبساً.

(ج) المشاركة: نحو اعتوروا ومعناه: تناوبوا. واجتوروا ومعناه: تجاوزوا.

(د) الاجتهاد في فعل الحدث: نحو اكتسبت.

قال الله تعالى : ﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدَّكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا وَمِنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾⁽³⁷⁾.

8 - استعمل، ومن معاني هذا التركيب:

(أ) السؤال والطلب نحو: استغفرت الله. واستكثبت خالداً. قال الله تعالى : ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكَ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾⁽³⁸⁾.

(ب) الاجتهاد والمعاناة في فعل الحديث نحو: استخرج الخبير النفط من الأرض. قال الله تعالى : ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فَرَاتٍ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمَنْ كُلْ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حُلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا﴾⁽³⁹⁾.

(ج) التحول والانتقال نحو: استحجر الطين. أي صار حجراً. واستنوق الجمل.

(د) الاعتقاد بأن الشيء على صفة أصله نحو: استكرمه. أي اعتقدت فيه الكرم. واستعظمته، أي عدته عظيماً.

(36) سورة البقرة، آية: 266.

(37) سورة البقرة، آية: 217.

(38) سورة يوسف، آية: 29.

(39) سورة فاطر، آية: 12.

(هـ) الاتخاذ؛ نحو: استأجره، أي اتخذه أجيراً.

9 - افعولٌ: يدل هذا التركيب على تقوية الحدث نحو: اعشوشب المكان، أي كثر فيه العشب.

10 - إفعالٌ: يدل هذا التركيب على التغير في الألوان وغيرها نحو: إيباض وإصفار وإخضرار أي تغير لليباض وللصفرة والخضرة وكذلك إقطار النبات أخذ يجف، وإبهار الليل أي أظلم.

11 - تفعّل تدل هذه البنية على التأثر الذاتي بالحدث نحو: تدهجرت الكرة، وتبعثرت الكتب. وسنوضح في الجدول رقم (4) الآتي دلالة ومعاني التركيب الفعلي المكون من اقتران الفعل بحروف الزيادة الدالة على معنى: -

يوضح هذا الجدول التركيب الفعلي المتكون من اقتران صيغة الفعل بحروف الزيادة الدالة على معنى فهو مقسم إلى قسمين رئيسيين هما: -

1 - قسم اليمين ويحتوي على أنواع هيئة التركيب الفعلي وهي عشرة أنواع.

2 - قسم اليسار ويحتوي على ما أمكن تصنيفه من دلالات هذا التركيب، وإشارة (') في المربعات تعني أن التركيب المعين يدل على ذلك المعنى الذي فوق الإشارة، أما الفراغ فيعني أنه لم يعثر على الدلالة أو المعنى منسوباً إلى ذلك التركيب المعين.

وبهذا الجدول يمكن الاطلاع على كل تركيب فعلي بسهولة وتعيين دلالاته، وهنا يسهل لنا كذلك المقارنة بين أنواع التركيب الفعلي من حيث المعنى، ونفتح مجالاً واسعاً للبحث اللغوي، وذلك مثل التساؤل عن سبب الفراغات التي لم تملأ من قبل التركيب الفعلي وهل ذلك يرجع إلى قصورنا اللغوي بحيث أننا لم نستقص كل معاني التركيب الفعلي أو أن هذا الفراغ طبيعي في اللغة حيث أن هناك أسباباً صوتية أو صرفية تمنع من اقتران بعض الصيغ الفعلية بحروف الزيادة للدلالة على ذلك المعنى.

[illegible]

(ب) اقتران الفعل بحروف المعاني : -

يتكون هذا النوع من التركيب الفعلي عند اقتران صيغة الفعل بحروف المعاني ، ومعنى الفعل مجرداً في الغالب ما يكون عاماً ثم يحدد بواسطة هذه الحروف من ذلك أن صيغة الحال والاستقبال تحتمل الدلالة على زمن الحال أو زمن الاستقبال ولا تدل على الماضي وتسكن عندما تقترن بها حروف المعاني فإن معناها يتغير حسب ما تقتضيه تلك الحروف وسنوضح في الجدول رقم (5) الآتي التركيب الفعلي المتكون من اقتران الفعل بحروف المعاني : -

جدول رقم (5)

الصيغة	دلالتها	التركيب الفعلي	محتويات التركيب	دلالة التركيب الفعلي
يكتب	الحال والاستقبال	لن يكتب	لن + يكتب	استقبال فقط .
يكتب	الحال والاستقبال	لم يكتب	لم + يكتب	ماض فقط .
يكتب	الحال والاستقبال	لما يكتب	لما + يكتب	ماض قريب من الحال .
نجد	ماض	قد نجد	قد + نجد	ماض محقق .
نجد	ماض	إن نجد	إن + نجد	شرط واستقبال .
نجد	ماض	إذا نجد	إذا + نجد	استقبال .
تنجد	الحال والاستقبال	إذن تنجد	إذن + تنجد	استقبال .
تنجد	الحال والاستقبال	كي تنجد	كي + تنجد	تعليل .
تنجد	الحال والاستقبال	سوف تنجد	سوف + تنجد	مستقبل بعيد .
تنجد	الحال والاستقبال	أن تنجد	أن + تنجد	المصدرية .
يخرج	الحال والاستقبال	ليخرج	ل + يخرج	الأمر .
يرحم	الحال والاستقبال	ليرحمنا الله	ل + يرحم	الدعاء .
تشرك	الحال والاستقبال	لا تشرك	لا + تشرك	النهي .
تجتهد	الحال والاستقبال	إن تجتهد	إن + تجتهد	الشرط .

ويدخل في هذا التركيب كل صيغة فعلية اقترنت بحرف من حروف المعاني ودلت على معنى مخالف أو زائد على معناها الأصلي .

(ج) التركيب الفعلي المتكون من اقتران فعل بفعل آخر . يتمثل هذا النوع من التركيب الفعلي في اقتران فعل بفعل آخر للدلالة على معنى واحد لا يمكن أن

يؤدي بأحد الفعلين منفصلاً عن الآخر ومن الأمثلة على ذلك : طفق الطالب يقرأ ، فإن اقتران الفعل (طفق) بالفعل يقرأ أدى إلى معنى مختلف عن معنى كل من الفعلين على انفصال ، فالفعل (طفق) في هذا التركيب الفعلي يدل على بداية الحدث ، والفعل (قرأ) يحدد نوع الحدث أي أن البداية كانت في القراءة وليس في الكتابة أو غيرها من الأحداث المختلفة ، وفي الجدول الآتي سنوضح هذا التركيب الفعلي ومحتوياته ودلالته : -

الصيغة	دالاتها	التركيب الفعلي	محتوياته	دلالته
شهد	ماض	كان شهد	كان + شهد	الماضي البعيد .
يقرأ	الحال والاستقبال	أخذ يقرأ	أخذ + يقرأ	الشروع في الحدث .
يعمل	الحال والاستقبال	ما زال يعمل	ما زال + يعمل	الاستمرار في الحدث .
ينجح	الحال والاستقبال	كاد ينجح	كاد + ينجح	مقاربة وقوع الحدث .
يسافر	الحال والاستقبال	كان يسافر	كان + يسافر	الإشارة إلى أن الحدث عادة تعودها الفاعل
		كل سنة		

الاستنتاج :

بعد تحليلنا لدلالة صيغة الفعل وتركيبه مع غيره يمكن لنا أن نستخلص النقطتين الآتيتين :

أولاً : هيئة الفعل من حيث الدلالة والمعنى يمكن تصنيفها إما إلى صيغة مجردة من الاقتران وإما إلى تركيب فعلي مكون من الفعل وما اقترن به من حروف الزيادة أو حروف المعاني أو فعل آخر .

ثانياً : دلالة ومعنى كل من صيغة الفعل وتركيبه ؛ للفعل في اللغة العربية صيغتان زمنيتان هما : صيغة الفعل الماضي وتدل على زمن قبل زمن التكلم ، وصيغة فعل الحال والاستقبال⁽⁴⁰⁾ (المضارع) وتدل على عدم تمام الحدث ،

(40) الجمل . أبو القاسم عبد الرحمن الزجاجي . وزارة المعارف الجزائرية 1959 م من (29) .

وللصيغة أنواع باعتبار دلالتها على الحدث أو عدم دلالتها عليه كما أن لكل صيغة من صيغ الفعل وظيفة خاصة بها⁽⁴¹⁾ كما أنه ظهر لنا من خلال هذا البحث ثلاثة أنواع من معاني ودلالات التركيب الفعلي وهي :

1 - اقتران الفعل بحروف الزيادة الدالة على معنى ، ومن معاني هذا التركيب الدلالة على التعريض والصيرورة والتكثير والإزالة والتوجه والمشاركة والتكلف والاستعمال والاتخاذ والسؤال والطلب .

2 - اقتران الفعل بحروف المعاني ، ومن معاني هذا التركيب تحديد دلالة الفعل وذلك بتخليصه للاستقبال أو قلبه للمضي كما هي الحال في صيغة فعل الحال والاستقبال عند اقترانها (بلن) أو (لم) ومن هذا التركيب كذلك استعمال (قد) مع الفعل الماضي للدلالة على تحقيق وقوع الحدث .

3 - اقتران الفعل بفعل آخر ومن معاني هذا التركيب الدلالة على قرب الحدث أو الشروع أو الاستمرار فيه كما أنه قد يشير إلى أن الحدث عادة قد تعودها الفاعل في الماضي .

= أشار الزجاجي في هذا الكتاب إلى ضرورة تسمية الفعل بفعل الحال والاستقبال بدل (المضارع) لأن المضارع معناه المشابه للاسم وليس اصطلاحاً زمنياً .

(41) لمزيد من الاطلاع على دلالة صيغة الفعل ؛ انظر (التحليل الدلالي للفعل في اللغة العربية) مجلة كلية الدعوة الإسلامية . العدد السابع ص 345-1990 م .



"ال" في لغة العرب



الأستاذ سالم سليمان

كلية الدعوة الإسلامية
طرابلس



(ال) حرف مهمل يختص بالدخول على الأسماء^(١) وحق هذا الاختصاص أن يكسبه العمل والتأثير في مدخوله؛ لأن الحرف إذا اختص عَمِلَ - كما يقال - إلا أن تلك قاعدة أغلبية؛ إذ قد يختص الحرف ولا يعمل: كاختصاص السين وسوف بالمضارع، وكذا قد؛ وهلاً وغيرها من الحروف التي لا تليها إلا الأفعال وليست عاملة فيها.

وهذا الحكم لـ (ال) من جهة اللفظ، وأما من جهة المعنى فإنها نوعان مؤثرة وغير مؤثرة، وأعني بذلك التأثير المعنوي الذي هو إخراج المعرف بها من شياع التنكير إلى حصر التعريف والتعيين.

وسأعالج في هذا البحث الموجز أقسام (ال)، وبيان الخلاف في تحديد أداة

(١) ودخلها في المضارع شاذ، ومنه قول الفرزدق:

ما أنت بالحكم الترضى حكومته ولا الأصيل ولا ذي الرأي والجدل

التعريف، وذكر مواضع المعرفة، والموصولة، والزائدة، وذلك على النحو الآتي :-

أقسام ال :

تجيء ال لمعان كثيرة تبعاً لاستعمالاتها واستخدامها في الأساليب العربية ونستطيع مبدئياً حصرها في ثلاثة أقسام، وكل قسم تحته أنواع .

ال المعرفة :

القسم الأول : ال المعرفة، كما في الرجل والكتاب، وتأثيرها في مدخولها معنوي، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك .

والنحاة مختلفون في تحديد أداة التعريف : فالخليل يذهب إلى أنها (أل) . والهمزة عنده همزة قطع، بدليل أنها مفتوحة، ولو كانت همزة وصل لكسرت ؛ لأن الأصل فيها الكسر إلا لمقتض . والذي جعلها همزة وصل هو التخفيف لكثرة الاستعمال .

وسيبيوه لا يتفق مع الخليل في هذه المسألة، بل يرى أن المعروف اللام وحدها، كما يختلف معه في نوع الهمزة، فهي عنده همزة وصل اجتلبت توصلاً إلى النطق بالساكن، ولم تحرك اللام ؛ لأنها لو حركت بالكسر لاشتبهت بلام الجر، ولو حركت بالفتح لاشتبهت بلام الابتداء، وتحريكها بالضم يؤدي إلى ما لا نظير له في لغة العرب .

ثم إن ال المعرفة أنواع :

(أ) ال الجنسية : وهي التي تخلفها كل، حقيقة، أو مجازاً، أو لاتخلفها . فالأولى لشمول الجنس، كالتي في قوله تعالى : ﴿وخلق الإنسان ضعيفاً﴾ فإن المعنى : وخلق كل إنسان ضعيفاً . والثانية لشمول خصائص الجنس مبالغة، كأن يقال : أنت الرجل شجاعاً .

إذ لو قيل: أنت كل رجل شجاعة لصح على سبيل المجاز.

والثالثة تكون لبيان الحقيقة والماهية، كالتي في قوله تعالى: ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾ أي: من حقيقة الماء المعروف.

(ب) ال العهدية وتجيء لثلاثة معاني:

1 - العهد الذكري، وهي التي يتقدم لمصحوبها ذكر، كالتي في قوله تعالى: ﴿كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول﴾ وفائدتها التنبيه على أن الرسول الثاني هو الأول، فلو ذكر بغير ال لتوهم أنه غيره.

2 - العهد العلمي: وهي التي يتقدم لمصحوبها علم، كالتي في قوله تعالى: ﴿إذ هما في الغار﴾ «بالواد المقدس» لأن ذلك معلوم عندهم.

3 - العهد الحضورى: كأن يكون مصحوبها حاضراً كالتي في قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ أي: اليوم الحاضر، وهو يوم عرفة.

ومن أحكام هذه اللام أنها تدغم في أربعة عشر حرفاً من حروف الهجاء، وهي المسماة بالحروف الشمسية، كالثواب، والدهر، والرمح، والصبر، الخ.. وفي لغة حمير تبدل لام التعريف ميماً، وعلى لغتهم جاء قول الشاعر:

ينصرنى منك غير معتذر يرمى ورائى بامسهم وامسلمه

يريد: بالسهم والسلمة.

وفي الحديث: (ليس من امبر امصيام في امسفر) أي: ليس من البر الصيام في السفر، بإبدال اللام ميماً في الكلمات الثلاث.

ال الموصلة:

القسم الثاني: - ال الموصولة، وهي الداخلة على وصف كاسم الفاعل

واسم المفعول، والصفة المشبهة على خلاف بين العلماء فيها⁽²⁾.

فمن ورودها في اسم الفاعل قول جرير:

الضاريون الكباش يسرق بيضه ضربا يطيح له بنان المفصل
والخالطون غنيهم بفقيرهم والمنعمون على الضعيف المرمل

قال في الضاريون والخالطون والمنعمون اسم موصول، والوصف صلته إذ
المعنى: الذين ضربوا وخالطوا وأنعموا.

ومن ورودها في اسم المفعول قوله تعالى: ﴿والمحصنات من النساء﴾.

وقوله تعالى: ﴿والسقف المرفوع والبحر المسجور﴾ بمعنى اللاتي
أحصن، والسقف الذي رفع. ومثالها في الصفة المشبهة: الحسن الوجه، والظاهر
القلب. والمازني يرى أن ال في اسمي الفاعل والمفعول موصول حرفي، وزعم أبو
الحسن الأخفش: أنها حرف تعريف فيهما.

ال الزائدة:

القسم الثالث: - ال الزائدة، وهي نوعان: لازمة، وغير لازمة.

فالأولى كالتي في الاسم الموصول: الذي وفروعه، وإنما حكم بزيادتها لأن
تعريف الموصول بالصلة، لا بها على الراجح من أقوال العلماء.

ولزمت زيادتها في الآن أيضاً، وهو اسم للزمان الحاضر، وبناءؤه على الفتح
لتضمنه معنى لام التعريف، وال فيه زائدة، وهذا في نظري غريب، فال مقدرة
معرفة، وال ظاهرة زائدة.

ومنها ال الداخلة على بعض الأعلام، كالسموأل علم لرجل من اليهود،
واليسع علم على نبي عليه الصلاة والسلام، واللات والعزى: علمين مؤننين

(2) قال ابن هشام: ال على ثلاثة أوجه: أحدهما أن تكون اسماً موصولاً بمعنى الذي وفروعه وهي
الداخلة على أسماء الفاعلين والمفعولين، قيل: والصفات المشبهة وليس بشيء لأن الصفة المشبهة
للشئوت فلا تؤول بالفعل. المغني بحاشية الأمير ج 1: 47.

لصنمين. ولما كان تعريف هذه الأسماء بالعلمية اعتبرت ال فيها زائدة؛ لأن لا يجتمع تعريفان على معرف واحد.

والثانية، أي: التي لا تلزم. وهي إما أن تكون عارضة خاصة بالضرورة الشعرية مثل الداخلة على التمييز، وعلى بعض الأعلام، واستدل على زيادتها في التمييز بقول الشاعر:

رأيتك لما أن عرفت وجوهنا صددت وطبت النفس يا قيس عن عمرو
فالنفس تمييز وال فيه زائدة، وهذا مذهب بصري، والكوفيون يجيزون تعريف التمييز، فال فيه للتعريف.

ومن دخولها ضرورة في بعض الأعلام قول آخر:

ولقد جنيتك اكمؤا وعساقلاً ولقد نهيتك عن بنات الأوبر
فبنات أوبر علم على ضرب من الكماة، والمُبرّد يرى أن بنات أوبر ليس بعلم، فهو نكرة وال فيه معرفة.

ومن هذا القبيل ما زيد في الشر كقولهم: ادخلوا الأول فالأول: فال فيهما زائدة، لأن الحال واجبة التنكير، خلافاً ليونس والبغداديين.

وزيدت ال في الأعلام المنقولة من الصفة، كالحسن، والمتوكل، والمنصور أو المصدر كالفضل، أو اسم عين كالنعمان؛ فإنه في الأصل اسم للدم، وقد حكم بزيادة ال في مثل هذه الأعلام؛ لأنها بعد التسمية بها صار تعريفها بالعلمية.

وإذا كانت ال هذه زائدة، فهل يصح حذفها وإثباتها على حد سواء؟ فيقال: حسن والحسن، ومنصور والمنصور، ومتوكل والمتوكل الخ..

والجواب عن ذلك، أن ال في هذه الأعلام قد يؤتى بها لغرض، وهو الدلالة على الالتفات إلى ما نقلت عنه من صفة أو غيرها، فإذا لوحظ هذا المعنى فإنها لا تحذف، لأنه بها استفاد، وإن لم يلح إليه فلا يؤتى بها.

وتزاد ال في بعض الأعلام للغلبة، كالتي في المدينة، والكتاب، والأعشى،

فإن حق لفظ المدينة أن يصدق كل مدينة، ولكن غلبت المدينة على مدينة رسول الله ﷺ وحق الكتاب أن يستعمل في كل كتاب إلا أنه غلب على كتاب سيبويه، والأصل في الأعشى الذي لا يصبر ليلاً، ثم غلب على أعشى بكر الشاعر المعروف.

مراجع البحث

- 1- التصريح على التوضيح / الشيخ خالد الأزهرى / ط. عيسى الحلبي.
- 2- جواهر الأدب في معرفة كلام العرب / منسوب إلى علاء الدين الإربلي، تقديم السيد محمد مهدي الموسوي.
- 3- رصف المباني في حروف المعاني / المالقي / تحقيق محمد الخراط.
- 4- كتاب الأزهية في علم الحروف / الهروي / تحقيق عبد المعين الملوحى.
- 5- معاني الحروف / الرمانى / تحقيق د. عبد الفتاح إسماعيل شليبي.
- 6- مغني اللبيب بحاشية الأمير / ابن هشام / ط. عيسى الحلبي.



الشماليون "الفايكنج" من سكان اسكندناوة

المصادر العربية أقدم المصادر وأوثقها عن تاريخهم



الدكتور أمير نوفيس الطيبي
جامعة ناصر



الشماليون: موطنهم وهجراتهم

تُعرف فترة التاريخ الأوروبي ما بين سنتي 800 و 1000 للميلاد بعصر الشماليين أو الفايكنج (Norsemen/Viking)، وهم سكان اسكندناوة (السويد والنرويج والدانمارك) الذين دأبوا آنذاك على الإغارة على سواحل أوروبا الشمالية والغربية والجزر القريبة منها. وعلى روسيا، بقصد النهب والسلب بادية الأمر، ثم التجارة والاستقرار، بل انهم اكتشفوا بقاعاً جديدة واستوطنوها كجزيرتي آيسلاند وجرينلاند. أما تسميتهم بالشماليين فنسبةً إلى الجهة التي قدموا منها وهي شمال أوروبا، إذ لم يُعرف شيء عنهم. واما التسمية فايكنج فنسبةً إلى Vik بمعنى الفيورد أو الخليج، إذ كانوا، يَكْمَنون في مثل هذه الخلجان المنتشرة على ساحل النرويج للانقضاض على المراكب المارة بها⁽¹⁾. وقد عرفهم المسلمون في

= Bronsted, J. The Viking, Penguin 1971, P.36

(1)

المغرب والمشرق بعد إغارتهم أكثر من مرة على سواحل الأندلس، وعلى أراضي المسلمين في أذربيجان وجنوب بحر قزوين (خزر)، فَعُرِفُوا عند الأندلسيين باسم المجوس والمجوس الأَرْدَمَانِيّين، لأنهم كانوا وثنيين يحرقون موتاهم، فَحَسِبَهُم أهلُ الأندلس كمجوس الفرس قبل الإسلام من أتباع زردشت. يقول ابنُ سعيد المغربي أنهم باقون على التمجُّس وعبادة النار، ولا يَروْنَ أعظَمَ منها منفعة⁽²⁾. أما الشماليون القادمون من بلاد السويد عبر روسيا، فقد عُرِفُوا في المصادر العربية المشرقية باسم الروس أو الروسية، وهي مشتقة من كلمة routsi الفنلندية التي أطلقها الفنلنديون على أهل السويد ومعناها «أصحاب المجاذيف».

وقد عزا المؤرخون خروجَ الشماليين من أوطانهم لازدياد السكان، وضيّق الرقعة الزراعية، والحروب والفتن الداخلية، وهبوط شديد في درجة الحرارة في القرن التاسع الميلادي بعد ارتفاعها في القرن الثامن، فضلاً عن حب المغامرة والنهب والسلب، حتى إن كلمة viking باللغة الانكليزية القديمة كانت مرادفةً لمن يقوم بأعمال القرصنة⁽³⁾.

أما الفرعُ الشرقيُّ من الشماليين القادمين من السويد إلى روسيا، فكان أفرادُه يزاولون منذ البداية التجارة عبر أنهار روسيا مع تجار المسلمين، وبخاصة وادي نهر الفولجا. وقد تمَّ العثورُ خلال القرنين الماضيين على كميات هائلة من الدراهم العربية في خبيثاتٍ في أكثر من ألف موضعٍ معظمها في جزر بحر البلطيق، وشرق بلاد السويد، وقرب ضفاف الأنهار في روسيا. ففي جزيرة جوتلاند «قلب عالم الفايكنج» في بحر البلطيق - قرب ساحل السويد الشرقي - عُثِرَ على أكثر من خمسين ألف درهم عربي⁽⁴⁾. إن الفايكنج كانوا يقدِّرون الفضةَ ويسعونُ جاهدِين

Sawyer, P.H., *The Age of the Vikings*, London 1975, P. 56.

(2) ابن سعيد المغربي، علي: كتاب الجغرافيا، بيروت 1970، ص 202.

Jones, K. A *History of the Vikings*, Oxford U.P. 1973, P. 196 (3)

Proctor, G.L., *The Vikings*, Longman 1984, PP. 1.4.

Magnusson, M., *Vikings*, London 1980, P. 92. (4)

لاقتنائها، وكانوا يخبثونها، أو يترينون بها، ويستعملونها في مبادلاتهم، ويدفنونها في قبورهم. وكان تجار المسلمين يشترون منهم - بالدراهم الفراء والجلود والعنبر والرقيق الصقالة الذين كان الفايكنج يحصلون عليهم عن طريق الإغارة في شرق أوروبا.

أما الشماليون القادمون من النرويج والدانمارك، فقد ركزوا غاراتهم على الجزر البريطانية، وشمال فرنسا وغربها، وكانوا يقومون بادی الأمر بغارات سريعة خاطفة للنهب والسلب، ثم يعودون إلى قواعدهم عند مصبات الأنهار. وكانت الأديرة والكنائس الهدف الأول لغاراتهم، لما كانت تحويه من كنوز وذخائر، وأحدثت غاراتهم الرعب والفرع في قلوب الناس، حتى إنهم في ابتهالاتهم أضافوا عبارة جديدة: «من بلاء الشماليين، نجنا يارب»⁽⁴⁾.

وقد اكتشف الشماليون القادمون من النرويج جزيرة ايسلاند واستوطنوها منذ عام 874 م، وجزيرة جرينلاند منذ عام 985 م، ووصل أحدهم - ليف إريكسون - إلى الطرف الشمالي من القارة الأمريكية في حدود عام 1000 م، فكان اكتشافهم لأمريكا قبل كريستوفر كولمبس بخمسة قرون.

كان الشماليون وثنيين بادی الأمر يعبدون عدة آلهة، في مقدمتها Frey إله الخصب (بقي اسمه في اسم يوم الجمعة Friday) و Thor إله القوة (بقي اسمه في اسم يوم الخميس Thursday).

وقد عرف الشماليون الكتابة والحروف، وكانوا يحفرون كتاباتهم في ألواح من الخشب أو نصب من الحجر يستجلون بها اسماءهم ووقائعهم، وتعرف حروفهم بالحروف الرونية runes. وقد أشار إلى كتابتهم هذه ابن النديم اذ قال: «قال لي من أتق بحكايته إن بعض ملوك جبل القبق أرسله إلى ملك الروسية [الشماليين من السويد] وزعم ان لهم كتابة على الخشب حفرأ، وأخرج إلي قطعة خشب بياض عليها نقوش، لا أدري أهى كلمات أم حروف مفردات»⁽⁵⁾.

(5) ابن النديم، محمد بن إسحاق: الفهرست، بيروت 1978، ص 79-80.

وفي المصادر العربية اشارات عديدة إلى الشماليين تُشيد بجرأتهم وشدة بأسهم في القتال. فابن القوطية يقول إن أهل اشبيلية عجزوا عن «مقارعة القوم لشدة شوكتهم»⁽⁶⁾. ويتحدث ابن حيان القرطبي عن «هذا العدو المرهوب جانبه»⁽⁷⁾. أما ابن سعيد المغربي فيقول إن المجوس «كانت لهم شدة وبأس وجَلْدٌ على ركوب البحر. وكانوا إذا خرجوا تخلَّى أمامهم أهل السواحل يفرون منها مخافةً منهم... وكانوا يغلبون كل من لقوه في البحر ويسبونهم ويأسرونهم»⁽⁸⁾.

مصادر تاريخهم

لدينا مصادرٌ كتابية من البلاد التي تعرضت لغارات الشماليين، وهي بأقلام الرهبان أو الكتبة في بلاطات الملوك في انكلترا وفرنسا وإرلنده، إلا أن هؤلاء الرهبان والكتبة متحاملون أشد التحامل على الشماليين لقيامهم بنهب وحرق أديرتهم وكنائسهم، ولذلك فإنه لا يُعتمد على أقوالهم.

وهناك قصائد شعراء الشماليين وملاحمهم Sagns، وهي تمجد أعمالهم، وكان لها منزلة كبيرة بينهم، وقد بقيت لأنها - كالمعلقات عند العرب قبل الإسلام - كانت تُحفظ غيباً وتُشد شفواً في المحافل، ثم دُوّنت فيما بعد⁽⁹⁾.

وتوفرت للباحثين معلومات كثيرة عن الشماليين من القوانين المدونة القديمة في النرويج والسويد والدانمارك، وقد كُتبت هذه القوانين بُعيد فترة الشماليين⁽¹⁰⁾.

وقد تم التوصل في السنوات الأخيرة إلى معلومات كثيرة عن الشماليين

(6) ابن القوطية، أبو بكر: تاريخ افتتاح الأندلس، بيروت 1957، ص 85.

(7) ابن حيان، أبو مروان حيان: المقتبس في أخبار بلد الأندلس، بيروت 1965، 7 ص 24.

(8) ابن سعيد المغربي انظر (أخبار أمم المجوس)، نصوص عربية جمعها الكسندر سبيل، اوسلو 1928، ص 11.

(9) Proctor, P. 100

(9)

(10) نفسه، ص 102.

بفضل الحفريات والاكتشافات الأثرية، كذلك الجارية منذ سنوات في دبلن بارلنדה، ومدينة يورك بشمال انكلترا، وهي تدل على أنهم كانوا فنّين وجرفيّين مهرة. كما ان وفرة الدراهم العربية التي عُثر عليها في بلدان اسكندناوه وروسيا وبعض الجزر القريبة من سواحل اسكتلندا تدل على أنهم زاولوا التجارة على نطاق واسع. لذلك، فإن الباحثين أخذوا يردّدون في السنوات الأخيرة عبارة «Traders not raiders» (تجار لا مُغيّرين نهّابين) في وصف الشماليين. كما تم العثور على بعض سفن الشماليين، وأشهرها سفينة جوكستاد Gokstad التي عُثر عليها مطمورة قرب أوسلو، وهي تبين تطور بناء المراكب عندهم.

إلا أن المصادر العربية أقدم المصادر الكتابية وأوفاهها وأوثقها عن تاريخ الشماليين المبكر، ولذلك فقد حرص الباحثون من بلدان اسكندناوه على ترجمتها إلى لغاتهم باعتبارها أقدم المصادر المكتوبة عن تاريخهم في بداية القرون الوسطى. فالمستشرق النرويجي الكسندر سيبل Seippel عمل منذ عام 1896 على جمع كافة النصوص العربية المتعلقة بالشماليين - وترجمتها إلى اللاتينية - في كتاب بعنوان (أخبار أمم المجوس) طُبِع في مدينة اوسلو عام 1928.

ان اقدم مصدرين عربيّين عن الشماليين الروايةُ الخاصةُ بسفارة الأندلسي يحيى الغزال إلى بلاط ملك الشماليين النرويج بارلنדה، ورحلة أحمد بن فضلان إلى بلاد البلغار شرقي موسكو، وما أورده فيها عن التجار الروسية من بلاد السويد.

سفارة يحيى الغزال (845م)

منذ اواخر القرن الثامن الميلادي دأب الفايكنج من اسكندناوه على شنّ الغارات المخاطفة بحدراً على الجزر البريطانية وارلنדה وشمال فرنسا وغربيها، كما أغارت جماعة منهم عام 229 هـ / 845-4 م على غرب الأندلس - حيث عُرفوا بالمجوس وبالمجوس الأرذمانيين كما تقدّم - على عهد أمير قرطبة الأموي عبد الرحمن الثاني (الأوسط)، وتمكّن المغيرون من احتلال إشبيلية ذاتها (14 محرم 387 هـ) من سكان اسكندناوه.

240 هـ / 1 أكتوبر 844م) لمدة ستة أسابيع، والعَيْثُ فيها وفي أحوازها، إلى أن أوقعت بهم قواتُ الأمير هزيمةً في معركة طَلْيَاطة Talyata - حيث يقع مطارُ اشبيلية اليوم - وأجبرتهم على الجلاء عن الأندلس والعودة من حيث أتوا. يقول ابنُ عِدَارِي: «كانت الوقعةُ عليهم بقرية طَلْيَاطة... قُتِلَ فيها منهم خلقٌ كثير، وأُحرق من مراكبهم ثلاثون مركباً، وعُلِقَ من المجوسِ باشبيلية عددٌ كثير، ورفِعَ منهم في جذوع النخل التي كانت بها... وكتب الأميرُ عبد الرحمن إلى من بطنجة من صنهاجة يُعلمهم بما كان من صنع الله في المجوس... ويحثُ إليهم برأس أميرهم، ويماتني رأسٍ من أنجادهم»⁽¹¹⁾.

وعلى أثر هزيمة المجوس في طَلْيَاطة، وقَدَّ على قرطبة رسولُ ملكِ المجوس يطلب من الأمير السِّلْمَ والمصالحة، وردَّ الأميرُ عبد الرحمن بإيفاد سفارة إلى بلاط ملكِ المجوس على رأسها الشاعرُ الأندلسيُّ المعروف يحيى بن الحَكَمِ البكري الجياني - وقد شارقَ الخمسين، وكان يُلقب، لوسامته، بالغزال - وصُحِبَتْه يحيى ابن حبيب.

إن أوفى ما وصلنا في المصادر العربية عن سفارة يحيى الغزال إلى بلاطِ المجوس هو ما أورده ابنُ دُحْيَةِ (ت القاهرة سنة 633 هـ / 1235 م) في كتابه (المُطَرَّب من أشعار أهل المغرب). يذكر ابنُ دُحْيَةِ أنه ولما وقَدَّ على السلطان عبد الرحمن رسلُ ملكِ المجوس تطلب الصلحَ بعد خروجهم من إشبيلية، رأى أن يراجعهم بقبول ذلك، فأمر الغزال أن يمشي في رسالة مع رسلِ ملكهم لِمَا كان عليه الغزالُ من حدةِ الخاطر، وبديهة الرأي، وحسن الجواب والنجدة والإقدام، والدخول والخروج من كل باب⁽¹²⁾. ويضيف ابنُ دُحْيَةِ بأن الغزال وصل إلى

(11) ابن عِدَارِي، أبو العباس: البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمغرب، بيروت 1980، الجزء الثاني، ص 88.

(12) ابن دُحْيَةِ، عمر: المطرب من اشعار أهل المغرب، القاهرة 1954، ص 138-139.

مستقرّ الملك» في جزيرة عظيمة في البحر المحيط [الأطلسي] فيها مياه مطردة وجنّات، وفيها من المجوس ما لا يُحصى عددهم»⁽¹³⁾.

ويمضي ابنُ دحية في روايته فيقول: «فأمر لهم الملكُ بمنزلٍ حسنٍ من منازلهم... واحتفل المجوسُ لرؤيتهم. فرأوا العجبَ العجيبَ من أشكالهم وأزيائهم... واستدعاهم بعد يومين إلى رؤيته، فاشتراط الغزالُ عليه إلا يسجدَ له ولا يخرجهما عن شيء من سُتُهما، فأجابهما إلى ذلك»⁽¹⁴⁾.

ولما سمعتُ امرأةً ملكَ المجوس - واسمها نود في رواية ابن دحية - بذكر الغزال، وجّهتُ إليه لثراه. وكان يحدثُها يسير المسلمين وأخبارهم وبلادهم ومن يجاورهم من الأمم. ولما حُدِّر الغزال من تردده على الملكة أغبَّ زيارتها، فاستدعته مستسفرةً، فقال لها ما حُدِّر منه. «فضحك»، وقالت له: ليس في ديننا نحن هذا، ولا عندنا غيرةٌ، ولا نساؤنا مع رجالنا إلا باختيارهن، تقيم المرأةُ معه ما أحبَّت، وتفارقه إذا كرهت»⁽¹⁵⁾.

وللغزال معهم مجالسٌ مذكورة، ومقاومٌ مشهورة، في بعضها جادل علماءهم فبكتهم، وفي بعضها ناضل شجعانهم فأنبتهم»⁽¹⁶⁾.

إن سفارةَ الغزالِ أولُ سفارةٍ إسلامية - فيما نعلم - توفد إلى أهل الشمال، وقد تباينت آراءُ الباحثين في تحديد البلد الذي قصده السفيرُ الأندلسي: أهو مقرُّ الفايكنج في بلاد الدانمارك، وملكهم هوريك Horik، أم هو مقرُّ الفايكنج

(13) نفسه، ص 140. وينقل القزويني عن أحمد بن عمر بن أنس العُدري - من أعلام الجغرافيين الأندلسيين في القرن الخامس الهجري - قوله عن جزيرة إرلنلة أنه «ليس للمجوس قاعدة إلا هذه الجزيرة» - القزويني، زكرياء: آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت 1979، ص 577.

(14) ابن دحية، ص 141

(15) نفسه، ص 143.

(16) نفسه، ص 142.

النرويجيين الذين غَزَوْا جزيرة ايرلندة واستقروا فيها، وملكهم تُرجيس⁽¹⁷⁾. بل ان المستشرقَ الفرنسيَ ليقي - بروفنسال يرى ان الزيارة كانت عام 840م إلى القسطنطينية عاصمة الروم البيزنطيين رداً على سفارة قدمت إلى قرطبة موفدة من قِبَل الامبراطور البيزنطي ثيوفيل عام 839م⁽¹⁸⁾. أجل، ان الغزال كان قد توجه إلى القسطنطينية عام 840م رسولاً للأمير عبد الرحمن الثاني رداً على سفارة ثيوفيل، إلا ان تلك السفارة كانت سفارته الأولى، أما سفارته الثانية عام 845م فكانت إلى بلاط ملك المجوس في جزيرة ايرلندة بعد شُغْم الغارات على سواحل غرب الأندلس عام 844 م من قواعدهم في جزيرة ايرلندة عن طريق خليج إسكاي.

كانت جزيرة ايرلندة قد تعرّضت منذ مطلع القرن التاسع الميلادي لغارات عنيفة مدمرة من جانب الفايكنج القادمين من بلاد النرويج، وفي حدود عام 839م كان زعيمهم تُرجيس Turgeis قد احتلّ النصف الشمالي من الجزيرة، واتخذ لنفسه قاعدة في لوخ ري Loch ri في وسط الجزيرة على أعالي نهر شانون، بينما استقرت زوجته أوتا/ أوتار Ota/Ottar إلى الجنوب قليلاً في بلدة كلونماكنويس Clonmacnois، حيث كانت توجد كنيسة معظمة لدى الإيرلنديين، ومن على مذبح الكنيسة كانت الملكة أوتا تعطي اجاباتها الخاصة بالتكهن بأحداث المستقبل⁽¹⁹⁾. ويبدو ان الغزال كان يتردد على الملكة أوتا في هذا المكان الذي كانت تقيم فيه.

لا تذكر المصادر الإسكندنافية والإيرلندية من منتصف القرن التاسع الميلادي شيئاً عن وصول سفارة من قرطبة إلى بلاط ملك الفايكنج. والمصدر الرئيسي عن تُرجيس - وفيه إشارة واحدة إلى زوجته أوتا/ أوتار - هو كتاب (حرب جِيدهيل

(17) Jones, P. 214

Lévi -Proverçal, E., *Histoire De L'Espagne Musulmane*, Paris-Leiden 1950, Vol.I, (18) PP. 252-254.

Allen, W.E.D., *The Poet and the Space-Wife* London 1960, PP. 32,46 (19)

Gaethill ضد الأجانب)، الذي أُلّفه صاحبه بعد قرن ونصف القرن من فترة حكم تُرجيس⁽²⁰⁾.

إن رواية الغزال عن البلاد التي وصل إليها رواية مقتضبة، ولكنها مليئة بالمعلومات. فالتفاصيل التي يوردها ابن دحية تعكس نمط حياة امرأة الفاينج كما نجدها في ملاحمهم Sagas، وكما أكدتها الحفريات. إن مشاركة الغزال في المناظرات والمبارزات أيضاً مما تتميز به حياتهم الاجتماعية. كان رؤساؤهم مولعين بالمناظرات ورواية الحكايات والأحاديث. ولعلَّ تُرجيس شجّع على عقد مثل هذه المناظرات بين عالمٍ مسلمٍ بارزٍ كالغزال وبين الشعراء ورجال الدين الأيرلنديين⁽²¹⁾.

ويتضح من الإشارة المقتضبة في المصادر الأيرلندية إلى الملكة أوتا بأن الملكة كانت تمارس الكهانة والعرافة. إن الزوجات العرافات انتشرن بين الإسكندناويين على مختلف الأصعدة الاجتماعية، وكثيرٌ منهم كنَّ من أصلٍ فنلندي، واشتهرن بممارسة أعمال السحر والكهانة، وكان الملوك والرؤساء يرغبون في الزواج من أمثالهنَّ⁽²²⁾.

إن حديث الملكة أوتا مع السفير يحى الغزال عن وضع المرأة في مجتمع الفاينج وحريتها في اختيار زوجها، وفي بقائها معه أو تركه إن شاءت يتفق مع الوضع الذي كان يسود في مجتمع الشماليين آنذاك، وبخاصة الطبقة الأرستقراطية من نساؤهم، ومع نمط حياتهن، وتؤكد المصادر الأخرى⁽²³⁾. ولعلَّ تردد الغزال

(20) نفسه، ص 17.

(21) نفسه، ص 45.

(22) نفسه، ص 47.

(23) نفسه، ص 46-48.

ومثل ذلك ذكره إبراهيم بن يعقوب الطرطوشي الذي أوفده خليفة قرطبة الحكم المستنصر سنة 965م إلى الإمبراطور الألماني أوتو الأول، فقد حكى في معرض حديثه عن إمارة شلشويك بشمال ألمانيا =
الشياليون من سكان اسكندنافيا

على الملكة، وأحاديثه الطريفة معها - كما يرويها ابن دحية - حدث اثناء غياب زوجها تُرجيس في حملة قادها عبّر نهر السين ضد باريس (مارس 845م).

استغرقت سفارة الغزال عشرين شهراً، وكانت بدايتها من ميناء شِلْب بغرب الأندلس في أواخر شهر ديسمبر 844 م، أو أوائل شهر يناير 845م.

إن السفارة التي يوفدها اميرُ قرطبة الأموي عبدُ الرحمن الثاني إلى ملك الفايكنج كانت تستهدف أغراضاً سياسية واقتصادية. فلعلَّ الأمير أراد كسب حليف له في حروبه مع ملك فرنسا آنذاك شارل الأصلع. ففي العقد الأول من القرن التاسع الميلادي استولى الفرنجة على برشلونة من أيدي المسلمين، وقامت حروب بين الجانبين للسيطرة على قطلونية. ان ضعفَ مملكة الفرنجة بعد عام 841م أتاح الفرصة أمام المسلمين لغزو جنوب فرنسا حتى مشارف أربونة سنة 843م، أي قبل سنة من وقوع غارة المجوس على اشبيلية. ولعلَّ الأمير عبد الرحمن أراد التحالف مع ملك المجوس ضد الفرنجة. ولكن الأكثر احتمالاً هو أن الأمير كانت تحذوه إلى إفساد السفارة دوافع تجارية، وهي الحصولُ عن طريق الفايكنج على الفراء والرقيق⁽²⁴⁾. كما أن الإشارة في رواية ابن دحية إلى وجود مترجمين في بلاط ملك الفايكنج تولّوا الترجمة ما بين الملك والسفير دليلٌ على وجود علاقات تجارية بين البلدين.

رحلة ابن فضلان (921-922م)

كان ملك البلغار - وكانوا يقطنون شرقيّ موسكو في الحوض الأعلى لنهر الفولجا - قد اعتنق وقومه الدين الإسلامي في مطلع القرن الرابع الهجري / العاشر

= «ان الطلاق عندهم إلى النساء، والمرأة تطلق نفسها متى شاءت» - القزويني: آثار البلاد، ص 601.

Jones, P. 206. Allen. P. 12

(24)

Logan, F.D., *The Vikings in History*, London 1983, P. 125.

الميلادي في عهد الخليفة العباسي المعتذر بالله⁽²⁵⁾، فأرسل إلى بغداد رسولاً يسأل الخليفة العباسي أن يُنفذ من يعلمهم الصلوات والشرائع، وإن يُعينه على أعدائه من ملوك الخزر - في الحوض الأدنى لنهر الفولجا - وهم من اليهود الذين كانوا يعتدون على قومه ويفرضون عليهم الضرائب⁽²⁶⁾. فأرسل الخليفة العباسي وفداً ضمَّ أحمد بن فضلان توجّه من بغداد في 11 صفر 309 هـ / 21 يونيو 921م، ووصل بعد نحو عام إلى بلاط ملك البلغار، ماراً ببخارى، وخوارزم، وبلاد الأتراك الغز والبشناق. فاتيحت بذلك لابن فضلان فرصة فريدة لكي يشاهد بنفسه عن كثب تجار الفايكنج من السويد - ويسمّهم الروسية - الوافدين إلى بلاد البلغار لتبادل السلع مع تجار المسلمين. ولم يعلم الأوروبيون بأخبار رحلة ابن فضلان حتى عام 1823 حينما نُشر ما اقتبسه منها ياقوت الحموي (معجم البلدان) تحت مادة «بلغار».

إن رسالة ابن فضلان في وصف رحلته تُعدُّ مصدرًا أساسيًا قيماً للباحثين في تاريخ الفرع الشرقي من الفايكنج، وموطنهم بلاد السويد، إذ هي رواية شاهد عيانٍ للقوم الذين لم يصلنا سوى النزر اليسير من أخبارهم عن طريق حكاياتهم وأساطيرهم التي ضمّنها ملاحظتهم الشعرية المعروفة باسم Sngas.

وفي الرسالة يتحدّث ابن فضلان عن هيئات هؤلاء الفايكنج وأزيائهم، وأسلحتهم، وديانتهم، وأعرافهم التجارية فيقول: «ورأيت الروسية [الفايكنج من السويد] وقد وافوا في تجارتهم ونزلوا على نهر إتل [الفولجا]، فلم أرَ أتمَّ أبداناً منهم كأنهم النخل، شُقرَّ حُمر. يلبس الرجل منهم كساءً يشتمل به على أحد شِقِّيه، ويُخرج إحدى يديه منه، ومع كل واحد منهم فأس وسيف وسكين لا يفارقه. . . وهم مستهترون بالنبيذ، يشربون ليلاً نهاراً»⁽²⁷⁾. ويتحدّث ابن فضلان

(25) المسعودي، علي: مروج الذهب، الجزء الأول، القاهرة 1964، ص 181. ابن حوقل، محمد: صورة الأرض، بيروت (دون تاريخ)، ص 335.

(26) كان تَهَوُّدُ ملك الخزر في خلافة هارون الرشيد، وقد «انضاف إليه خلقٌ من اليهود وردوا إليه من سائر أمصار المسلمين ومن بلاد الروم» - مروج الذهب، 1/ ص 178 ومن هؤلاء الخزر المهتدون ينحدر كافة يهود أوروبا المعروفين بالاشكنازي، وهم لا يمتثلون بأية صلة للشعوب السامية.

(27) ابن فضلان، أحمد: رسالة ابن فضلان، تحقيق سامي اللّحان، دمشق 1977، ص 175، 181.

عن نسائهم فيقول: «وفي أعناقهن أطواقٌ من ذهب وفضة، فإن الرجل إذا ملك عشرة آلاف درهم، صاغ لامراته طوقاً، وإن ملكَ عشرين ألفاً، صاغ لها طوقين، وكذلك كل عشرة آلاف يزدادها، يزداد طوقاً لامراته. فربما كان في عنق الواحدة منهنَّ الأطواقُ الكثيرة»⁽²⁸⁾.

وكان هؤلاء الفايكنج عند قدومهم من بلدهم يُرسون سفنهم بإتال [القولجا] وينون على شاطئه بيوتاً كباراً من الخشب.

كان الفايكنج وثنيين يعبدون الأصنام ويتوسلون إليها لقضاء حاجاتهم، وعن ذلك يحدثنا ابنُ فضلان فيقول: «وساعةً توافي سفنهم إلى هذا المرسى [بلدة بلغار على نهر الفولجا] يخرج كل واحد منهم ومعه خبز ولحم ويصل ولبن ونبيد، حتى يوافي خشبةً طويلةً منصوبة، لها وجهٌ يشبه وجهَ الإنسان، وحولها صور صغار. فيوافي إلى الصورة الكبيرة ويسجد لها ثم يقول لها: يا رب، قد جئتُ من بلد بعيد، ومعِي من الجوارِي كذا وكذا رأساً، ومن السَّمُور كذا وكذا جلدًا. . . ثم يقول: وجئتُك بهذه الهدية. ثم يترك الذي معه بين يدي الخشبة ويقول: أريد أن ترزقني تاجرًا معه دنائير ودرهمٌ كثيرة، فيشتري مني كل ما أريد، ولا يخالفني فيما أقول، ثم ينصرف. فإن تعسر عليه بيعه، وطالت أيامه، عاد بهدية ثانية وثالثة»⁽²⁹⁾.

ويلاحظ ابنُ فضلان أن هؤلاء الفايكنج هم أقذر خلق الله، ولا يغسلون أيديهم من الطعام، ويضيف بأنهم يغسلون وجوههم ورؤوسهم في كل يوم على النحو التالي: «توافي جارية كل يوم بالغداة، ومعها قصعة كبيرة فيها ماء، فتدفعها إلى مولاها، فيغسل فيها يديه ووجهه وشعر رأسه، فيغسله ويسرجه بالمشط في القصعة، ثم يتمخط ويصق فيها. . . فإذا فرغ مما يحتاج إليه، حملت الجارية القصعة إلى الذي إلى جانبه، ففعل مثل فعل صاحبه، ولا تزال ترفعها من واحد إلى واحد حتى تديرها على جميع من في البيت، وكل واحد منهم يتمخط ويصق فيها ويغسل وجهه وشعره فيها»⁽³⁰⁾.

(28) نفسه، ص 176.

(29) نفسه، ص 178-179.

(30) نفسه، ص 178.

ويقول ابن فضلان إن الفايكنج يحرقون موتاهم، وقد شهد بنفسه مراسم حرق أحد كبارهم بعد موته مع إحدى جواريه في سفينة بعد أن وضعوا سلاحه والطعام واللحوم. وقامت امرأة عجوز - يسميها ابن فضلان ملك الموت - بتقديم الجارية قرباناً لمولاها، ثم أشعل المركب - والجارية بجانب مولاها - حتى امتحال رماداً. يقول ابن فضلان: «وكان إلى جانبي رجل من الروسية [الفايكنج] فسمعتة يكلم الترجمان الذي معي. فسألته عما قال له، فقال: إنه يقول: أنتم يا معاشر العرب حَمَقِي. فقلتُ له: لِمَ ذلك؟ قال: انكم تعمّدون إلى أحبّ الناس إليكم وأكرمهم عليكم فتطرحونه في التراب، وتأكله التراب والهوام والدود، ونحن نحرقه بالنار في لحظة، فيدخل الجنة من وقته وساعته»⁽³¹⁾.

إن رواية ابن فضلان عن أخبار رحلته إلى بلاد البلغار ذات أهمية تاريخية وجغرافية وإثنوغرافية عظيمة، وهي تدلّ على أنه كان لابن فضلان قدراتٌ عجيبةٌ غير عادية على الملاحظة وحب الاستفسار، فأفادنا بكمية وفيرة من المعلومات في غاية الأهمية عن الفايكنج من أصل سويدي مما شاهده بنفسه، أو تناهى إلى سمعه أثناء رحلته⁽³²⁾.

(31) نفسه، ص 186.

وبعد ابن فضلان، ذكر المسعودي أن الروس إذا مات الرجل منهم «أحرقته معه امرأته، وهي في الحياة، وإن ماتت المرأة لم يحرق الرجل» - مروج الذهب، 1/ ص 179. ويقول ابن حوقل أن الروس «قومٌ يحرقون أنفسهم إذا ماتوا، وتُحرق مع مياسيرهم الجوارى بطيئة من أنفسهن، كما يفعل الهنّد» - صورة الأرض، ص 316.

(32) دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الثانية، بالانكليزية)، لندن - ليدن 1971، المجلد الثالث، ص



يزيد بن حاتم وأعماله



الأستاذ عبد الجواد الصادق الشيباني

جامعة ناصر



يُعد يزيد بن حاتم بن قبيصة بن المهلب بن أبي صفرة من أبرز قادة الدولة العباسية، ولا يعود ذلك إلى انتسابه للأسرة المهلبية التي لعبت دوراً بارزاً في الدَّور عن حياض الأمة العربية الإسلامية ووحدها في عهدها الأموي فحسب، بل أيضاً إلى انجازاته الحضارية ومواهبه السياسية وما خلفه من الاعجاب والأثر الحسن في نفوس معاصريه وفي نفوس من أتى بعده، وبفضل ما قام به من جلائل الأعمال لنهضة الأمة العربية الإسلامية وتقديمها ابان فترة ولايته على افريقيا. كان يزيد بن حاتم من خاصة الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، يدخل عليه دون استئذان وقد ولَّاه عدة ولايات قبل ولايته افريقيا منها ارمينيا والسند ومصر وأذربيجان. قال يزيد بن حاتم: (لما ولاني المنصور مصر دخلت عليه، وكنت لا أحجب عنه، فقال لي: يا أبا خالد بادر هذا النيل قبل خروج الرايات الصفراء وأصحاب الدواب البتر⁽¹⁾). وكان ذلك سنة أربع وأربعين ومائة. فبقي فيها سبع سنين وأربعة أشهر،

(1) القيرواني، الرقيق: تاريخ افريقيا والمغرب، تحقيق المنجي الكعبي، الناشر رقيق السقطي تونس، ص 150-151.

قام خلالها بتثبيت دعائم الدولة العباسية في مصر كما قام بغزو الحبشة وحج يزيد في سنة (147-720) واستخلف على ولاية مصر عبد الله بن عبد الرحمن بن معاوية ابن خديج ، كما ضمت إليه برقة ، وأمر عليها عبد السلام بن عبد الله بن هيرة .

وفي سنة (152-769) ورد كتاب أبي جعفر المنصور بعزله عن ولاية مصر . وليس لدينا معلومات عن المدة التي تلت عزله عن مصر حتى توليته إفريقيا .

وفي هذه الآونة كانت أحوال إفريقيا مضطربة ، والتناحر المذهبي على أشده . ولم يستطع الوالي العباسي عمر بن حفص المهلهبي أن يقر الأمور . بل ان الجيش العباسي بقي في نهاية الأمر في القيروان محاصراً من قبل الشوار ، (حتى ضاق أمرهم وأكلوا دوابهم وكلابهم وسنانيرهم وماتوا جوعاً ، وانتهى الملح عندهم أوقية بدرهم)⁽²⁾ .

عندما سمع ذلك أبو جعفر المنصور أعد جيشاً جراراً اختلفت الروايات في تحديد عدده فقليل كان ستين ألفاً⁽³⁾ وقيل انه كان حوالي مائة ألف وخمسين ألف جندي⁽⁴⁾ وقيل كان عدده خمسين ألفاً⁽⁵⁾ .

ومهما كان العدد فإن جيش يزيد بن حاتم كان كثيراً وكان جيشاً مدرباً كثير العدة والسلاح وهو يعتبر نخبة جيوش أبي جعفر المنصور وزهرة شبابهم .

قال يزيد بن حاتم : (لما ولاني المغرب انتهى في تشييعي إلى فلسطين فحسدني أقوام منهم شبيب بن شيبة بن عقال ، ورفع إليه (يقصد أبا جعفر المنصور) ، شيبة بن عقال كتاباً لم يأل فيه من الحمل عليّ والذكر لمساوي وتخويفه

(2) الكندي ، محمد بن يوسف : ولاة مصر ، تحقيق حسين نصار ، دار صادر - بيروت ، ص 137 ، ابن عذارى أبو العباس أحمد : البيان المغرب تحقيق ج . م . كولان وإيفي برونسال ، ج 1 دار الثقافة - بيروت - ص 67 .

(3) الرقيق القيرواني : نفس المصدر ، ص 145 .

(4) ديوز ، محمد علي : تاريخ المغرب الكبير ، ج 4 ، الطبعة الأولى 1962م ، دار احياء الكتب العربية ، ص 82 .

(5) ابن أبي دينار ، أبي عبد الله محمد : المؤنس في أخبار إفريقيا وتونس ، تحقيق محمد شمام ، المكتبة العتيقة ، الطبعة الثالثة ، ص 46 .

الغوائل، قال: فأرسل إليّ فحضرت، فرمى إليّ بالكتاب فقرأته وذهبت لا أتكلم) فقال لي أبو جعفر المنصور كيف مؤونة الاحتجاج⁽⁶⁾.

وهكذا زحف يزيد بن حاتم من فلسطين إلى إفريقيا ولقد استغرق مسيره حوالي عشرة أشهر حدثت خلالها في إفريقيا حروب أسفرت عن مقتل الوالي العباسي عمرو بن حفص ودخول أبي حاتم يعقوب بن حبيب القيروان حيث أقر الأمور فيها ولكنه عندما سمع بمقدم يزيد بن حاتم ووصوله إلى سرت خف مسرعاً لمقابلته. حيث عين نائباً عنه في القيروان وهو عبد العزيز بن السمح المعافري، وسار أبو حاتم بمعظم جيشه إلى طرابلس لملاقاة يزيد بن حاتم قبل أن يصل إلى إفريقيا حيث تمركز بقواته في جبل نفوسة جاعلاً هذا الجبل خلف ظهره لكي يحمي به في حال انهزامه أمام جيش الخلافة العباسية⁽⁷⁾. وعندما تم اللقاء بينهما انهزمت جموع أبي حاتم يعقوب وتراجع إلى جبل نفوسة، ولكن قوات الخلافة العباسية بقيادة يزيد بن حاتم تبعته وقاتلته حتى هزمت هزيمة ساحقة انتهت بمقتله مع كثير من أصحابه كان ذلك سنة (155 - 772 م)⁽⁸⁾.

بعد هذه الأحداث خضعت إفريقيا لسيادة الدولة العباسية وأصبح يزيد بن حاتم هو سيد الموقف في البلاد دون منازع حيث توجه إلى القيروان. وعندما دخلها لم يتعرض لأهلها بسوء ولم يرق فيها دماء الأبرياء بل استقبلوه بشيء من الاهتمام والحرص الشديد عاقدين الأمل على حسن نواياه وكرم أخلاقه فعين العمال على المناطق وقضى على طالبي الفتنة والاضطراب.

وهكذا ظهرت ملامح الخير فيه كما ظهرت ملامح شجاعته وبطولته الحربية وحنكته السياسية تلك السياسة التي كانت وليدة العديد من الولايات المختلفة التي كان قد تولاها من قبل، فكانت مزيجاً مختلفاً من ثقافات وحضارات متباينة ومتنوعة فبعضها من الهند والبعض الآخر من أذربيجان وثالثة من أرمينيا ورابعة من

(6) الرقيق القيرواني: نفس المصدر، ص 151.

(7) الرقيق القيرواني: نفس المصدر رقم 159. الناصري، أبو العباس محمد بن خالد: الاستقصاء لآخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر ومحمد الناصري، ج 1 دار الكتاب 1954، ص 132.

(8) ابن عذاري: نفس المصدر ص 79.

مصر وخامسة من بغداد عاصمة الحضارة العربية الإسلامية آنذاك⁽⁹⁾.

وهكذا نجد المطاف ينتهي بيزيد أخيراً إلى افريقيا فنهج نهجاً سليماً لم ينهجه أحد من أسلافه من قبل. فاتبع سياسة التسامح واللين وحب الرعية والابتعاد عن ظلمهم وارهاقهم بجمع الأموال من وجه حلال أو حرام، وخصال أخرى حميدة منها الكرم والعفة والنزاهة، وبهذا النهج هدأت احوال افريقيا وذهب الفزع والاضطراب واطمأنت النفوس الخائفة إلى هذا الوالي المصلح الجديد⁽¹⁰⁾. .
الذي لم تألف مثله افريقيا منذ زمن طويل. قد مكنه هذا من أن يبدأ بناء صرح حضارة زاهية لم يقف ضد إتمامها على أحسن ما يرام إلا انقضاء الأجل الذي لا بُدَّ منه.

ومن مظاهر تلك المعالم الحضارية السامية أنه بدأ في مجال البناء والتشييد بتوسيع جامع عقبة بن نافع الذي صار لا يسع المصلين مما تتطلب ادخال زيادات فيه، كما جملة بما يتناسب مع مكانة مدينة القيروان باعتبارها عاصمة افريقيا، كما اهتم بتخطيط المدن في ولايته بداية من القيروان نفسها محاولاً جعلها في مصاف المدن الكبرى، حيث جعل لكل صناعة سوقاً خاصاً بها كما أبعد بعض الصناعات التي قد تضر مخلفاتها غيرها من الصناعات الأخرى وسرى هذا النظام في جميع المدن الافريقية أسوة بالعاصمة⁽¹¹⁾، كما اعتنى بالفلاحة وتدير شؤونها لما رآه من أهمية افريقيا في هذا الجانب الاقتصادي، فاهتم بطرق الري وتحسين طرق الزراعة وتعدد الغلات الزراعية وتنوعها محاولاً بذلك رسم سياسة الاكتفاء الذاتي لولايتيه من البقول والحبوب مثل القمح والشعير والخضروات والفواكه⁽¹²⁾.

كما اهتم بتربية الأغنام اهتماماً كبيراً وحين استغل أحد أبنائه المراعي المخصبة دون سائر الناس ظهر عدله ويعدده حين استدعى ابنه صاحب الغنم، قائلاً

(9) ديوز، محمد علي: نفس المرجع، ص 90.

(10) ابن الأثير، علي بن أحمد الكريم: الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي / بيروت ج 5، الطبعة الثالثة، 1980، ص 158.

(11) ابن عذارى: نفس المصدر، 78. ابن أبي ديثار: نفس المصدر، ص 47.

(12) ابن عذارى: نفس المصدر ص 82.

له: لمن هذه الغنم؟ فقال له: هذه الغنم لي أيها الأمير تأكل لحمها وتشرب لبنها فقال: ما الفرق بينك وبين الغنامين، فأمر ببيع الغنم فأخذتها العامة في حينها⁽¹³⁾.

كانت ليزيد ضيعة زرعت فولاً فكان محصولها جيداً فسأله أحد وكلائه عن بيع المحصول فقال له يزيد: ويحك «أتريد أن أعير بالبصرة فيقال يزيد بن حاتم باقلاني»⁽¹⁴⁾ أمثلي يبيع الفول، «ثم أمر بأن يباع للناس»⁽¹⁵⁾.

واهتم اهتماماً كبيراً بالعلم والتعليم حيث عامل معاملة خاصة العلماء والفقهاء وبهذه السياسة اقبلت افريقيا والمغرب على نهضة علمية ثقافية كبرى لم تشهدها من قبل حيث فتحت المدارس في كل المدن والقرى وصارت المساجد للتخصص في علوم الشريعة واللغة العربية وآدابها. وقد ذكر الدباغ في معالم الإيمان عدة علماء وفقهاء تعلموا ونبغوا في عهد يزيد بن حاتم منهم على سبيل المثال لا الحصر البهلول بن راشد وعبد الله بن فروخ وأسد بن الفرات وسحنون بن سعيد ومنهم أيضاً عبد الرحمن بن انعم المعارفي الذي توفي سنة إحدى وستين ومائة وصلى عليه يزيد بن حاتم، ولقد تعجب يزيد من جنازة ابن انعم لكثرة المصلين عليها⁽¹⁶⁾.

وعلى ذكر العلماء والفقهاء الذين ازدان بهم عهد يزيد بن حاتم كان يزيد يتحرى كثيراً في من يوليهم منصب القضاء يذكر أبو العرب صاحب الطبقات أن يزيد بن حاتم بعث إلى والي تونس يطلب منه أن يعث إليه برجل اشتهر بالزهد والعفة وإقامة الحق والعدل وهو أبو كريب عبد الرحمن بن كريب ويُعث به إليه، فلما وصل عنده جعل يزيد يكلمه وأبو كريب ساكت لا يرد عليه. مما دفع ببعض من

(13) الرقيق القيرواني: نفس المصدر ص 158.

(14) ابن عذارى نفس المصدر ص 81، 82.

(15) ابن عذارى: نفس المصدر ص 82.

(16) الدباغ، أبو يزيد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري: معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق إبراهيم شيوخ، ج 1، مكتبة الخانجي بمصر سنة 1968 م، الطبعة الثانية ص 234 - 237. القيرواني، أبو العرب محمد بن حمد: طبقات علماء افريقيا وتونس تحقيق علي الشابي وزميله، الدار التونسية للنشر، 1968م ص 103، 104.

حاضري مجلس يزيد أن يكلمهم بأن يرد على الوالي ، ولكن يزيد تدخل في الأمر وطلب خلو مجلسه حيث كلم القاضي قائلاً له : ما أردت إلا أن أجعلك حسنة بيني وبين الله يوم القيامة . عندها قبل أبو كريب منصب القضاء .

وفي أحد الأيام أقبل رجل ادعى على يزيد بن حاتم بمظلمة واحتكم إلى القاضي فاستدعى القاضي الأمير يزيد إلى مجلس القضاء وبعد استجواب الخصمين تبين أن الحق على الأمير لأحد رعيته . فنهض يزيد بن حاتم من مجلس القضاء وهو يقول : « الحمد لله الذي لم أمت حتى جعلت فيما بيني وبين الله تبارك وتعالى من يحكم في عبادته بالحق » فقال أبو كريب : (وأنا أقول الحمد لله الذي لم أمت حتى رأيت أميراً يذكر الله عز وجل بالقضاء بالحق عليه)⁽¹⁷⁾ .

كما كان يزيد يراقب القضاة في أحكامهم ومسيرتهم الشخصية لأنها تعكس هيئة الولاية وترفع أو تحط مكانتها بين الناس حيث طلب من القاضي يزيد بن الطفيل بأن لا يقوم بأي عمل آخر خلاف منصبه إلا أن هذا القاضي أصر على أن يزاو مهنة أخرى غير مهنة القضاء لأنه كان يرى ذلك لا ينقص من مكانته شيئاً ولكن يزيد كان خلاف ذلك ، وعلى أثرها عزله من منصب القضاء⁽¹⁸⁾ .

واستمر الأمن والهدوء إلى أن كانت سنة (164-781) حيث بلغ يزيد بن حاتم انتفاض ورفجومة بزعماء أيوب الهواري⁽¹⁹⁾ وقيل بزعماء رجل من ورفجومة يقال له أبو زرجونة الورفجومي⁽²⁰⁾ .

فسير إليه يزيد بن حاتم جيشاً جعل قيادته إلى كل من يزيد بن مجزأة المهلي والمخارق بن غفار الطائي ، غير أن ورفجومة تمكنت من هزيمة يزيد بن مجزأة المهلي ومن قتل المخارق بن غفار الطائي ، مما دفع يزيد بن حاتم إلى اعداد جيش آخر أسند قيادته إلى العلاء بن سعيد المهلي كما أمر ابنه المهلب وهو وال

(17) القيرواني أبو العرب محمد بن أحمد: نفس المصدر ص 217-218.

(18) القيرواني أبو العرب محمد بن أحمد: نفس المصدر ص 106.

(19) ابن الأثير: نفس المصدر ص 33.

(20) الرقيق القيرواني: نفس المصدر ص 161.

على طينة وكتامة بالتوجه إلى مساعدة العلاء حيث استطاعا القضاء على قوات ورفجومة. وبعد هذه الحادثة عادت إلى ولاية أفريقية الطمأنينة والهدوء والاستقرار⁽²¹⁾. حيث ظهرت نهضة أدبية كبرى تمثلت في مجالس الشعر والشعراء وصار يزيد بن حاتم مقصد الكثير منهم طلباً لصلته وعظيم إحسانه منهم ربيعة بن ثابت الرقي الذي مدح يزيد بن حاتم بعدة قصائد منها هذه القصيدة التي يمدحه فيها ويهجو يزيد بن أسيد السلمي فيها أيضاً:

حلفت يميناً غير ذي مثنوية	يمين امرئ آلى وليس بآثم
لشتان ما بين اليزيديين في التّدى	يزيد سليم والأغر بن حاتم
فلا يحسب التمتام أنني هجوته	ولكنني فضلت أهل المكارم
أبا خالد أنت المنوه باسمه	إذا نزلت بالناس إحدى العظام
كفيت أمير الناس كل عظمة	وكنت من الإسلام خير مزاحم

كذلك مدحه ابن المولى وهو محمد بن عبد الله بن مسلم بعدة قصائد منها⁽²²⁾:

يا واحد العرب الذي	أضحى وليس له نظير
لو كان مثلك ثانياً	ما كان في الدنيا فقير

ومنها قول الشاعر مروان بن أبي حفص حيث أنشده هذين البيتين⁽²³⁾:

إليك قصرنا النصف من صلواتنا	مسيرة شهر ثم شهر نواصل
فلا نحن نخشى أن يخيب رجاؤنا	لديك ولكن أهنأ البر عاجله

قيل إن يزيد بن حاتم أمر للجند بمرثياتهم وقال: من أحبني يعطي هذا الشاعر درهماً فحصل حوالي (50) خمسين ألف درهم وزاده من عنده خمسين ألف فرجع الشاعر بمائة ألف درهم كما كان يزيد بن حاتم يقول الشعر: حيث قال⁽²⁴⁾:

(21) ابن الأثير: نفس المصدر ص 33، 34.

(22) الرقيق القيرواني: نفس المصدر ص 156.

(23) ابن أبي دinar: نفس المصدر ص 47.

(24) ابن عذاري: نفس المصدر ص 81.

ما يألف الدرهم المضروب خرقتنا إلا لماماً يسيراً ثم ينطلق
يمر مرأً عليها وهي تلفظه إني امرؤ لم يحالف خرقتي الورق

ولكي يستمر يزيد بن حاتم في بنائه الحضاري وازدهار ولايته واستمرار
الهدوء والأمن والرخاء هادن أغلب دول الغرب الأوسط والأقصى وعلى الأخص
الدولة الرستمية . وبهذه السياسة التي انتهجها رضيت الدولة العباسية ولم تفكر في
عزله طيلة عهد المنصور والهادي والمهدي وفترة من خلافة هارون الرشيد حيث
قضى نجه في رمضان سنة (170-787) .

المصادر والمراجع

- 1 - ابن عذارى، أبو العباس أحمد : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب . تحقيق ج .
س . كولان والفيي برفنسال ، ج 1 دار الثقافة - بيروت .
- 2 - ابن أبي دينار، أبي عبد الله محمد : المؤنس في أخبار افريقيا وتونس . تحقيق محمد شمام ،
المكتبة المتينة ، الطبعة الثالثة .
- 3 - ابن الأثير، علي بن أحمد بن أبي الكريم : الكامل في التاريخ ، ج 5 ، دار الكتاب العربي
بيروت ، الطبعة الثالثة 1980 م .
- 4 - الدباغ ، أبو زيد عبد الرحمن : معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان . تحقيق إبراهيم شيوخ
ج 1 ، مكتبة الخانجي بمصر ، الطبعة الثانية 1968 م .
- 5 - الناصري ، أبو العباس محمد بن خالد : الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ، تحقيق
جعفر ومحمد الناصري ، ج 1 ، دار الكتاب 1954 م .
- 6 - القيرواني ، الرقيق : تاريخ افريقيا والمغرب ، تحقيق المنجي الكعبي ، الناشر رقيق السقطي ،
تونس .
- 7 - القيرواني ، أبو العرب محمد بن أحمد : طبقات علماء افريقيا وتونس ، تحقيق علي الشابي
وزميله . الدار التونسية للنشر 1968 م .
- 8 - ديوز ، محمد علي : تاريخ المغرب الكبير ، ج 3 ، الطبعة الأولى طبع دار احياء الكتب
العربية ، 1968 م .



حملة إبراهيم باشا على سورية بمناسبة مرور 150 سنة عليها



الدكتور شوقي أبو خليل

دمشق - سورية



حملة نابليون على سورية:

احتل نابليون مصر⁽¹⁾، للضغط على بريطانيا بسيطرته على طريق الهند، دُرّة التاج البريطاني، وفي شباط (فبراير) سنة 1799 م، قرر القيام بحملة على سورية بعدما انقطع اتصاله بفرنسة⁽²⁾، والزحف مع جيشه نحو الشمال إلى أسية الصغرى.

استولى جيش نابليون المؤلف من (13.000) محارب على العريش وغزة ويافا وحيفا دونما أية صعوبة، واقترب في أواسط آذار (مارس) من أسوار عكا، وفي 16

(1) نابليون بونابرت Napoléon: [1769 - 1821 م]، ولد في أجاسو (كورسيكا)، اشتهر في حملة إيطالية الأولى 1794 والثانية 1796، قاد حملة على مصر سنة 1798، فانتصر في معركة الأهرام، عاد إلى فرنسة 1799 ليصبح القنصل الأول، ثم امبراطوراً سنة 1804 م، نُفي إلى جزيرة القديسة هيلانة بعد معركة واترلو 1815، حيث توفي فيها.

(2) وتحطم أسطوله في أبي قير (شرقي الإسكندرية) على يد الأسطول الإنكليزي. (أول آب - أغسطس 1798 م).

نيسان (إبريل) قهر نابليون عند جبل (طابور) في الجليل جيشاً عثمانياً مؤلفاً من (20.000) محارب، أرسله باشا دمشق لمحاربته.

وكان يبدو سير الحملة موفقاً، إلا أنه اصطدم بأسوار عكا التي مدت على نابليون طريق الشمال، ولم يكن لدى الفرنسيين ما فيه الكفاية من مدافع الحصار، فحاولوا جلبها بحراً، غير أن القائد الإنكليزي (سدني سميث)⁽³⁾ نجح - بحراً - في الاستيلاء عليها وهي في طريقها إلى الفرنسيين، وعلى إثر ذلك، دخل الأسطول الإنكليزي بقيادة سميث خليج عكا، ودافع عن الحصن بنيان مدافعه، وحاول نابليون أكثر من مرة اقتحام الحصن المحاصر، إلا أن جميع هجماته منيت بالفشل، وبعد هذا الفشل، وبعد تفشي الطاعون في جنده، قرر بعد مضي سبعين يوماً⁽⁴⁾ على الحصار، العودة إلى مصر، وبهذا انتهت الحملة على سورية بفشل الفرنسيين التام⁽⁵⁾.

حاول المماليك توطيد أقدامهم في مصر بعد الحملة الفرنسية، ولكنهم أزهقوا الشعب بالضرائب، فقرر سكان القاهرة في 12 آذار (مارس) 1804 م الإحاطة بالمماليك، منتهزين الخلافات الموجودة داخل معسكر المماليك، فحوصر قصر عثمان البرديسي الذي استطاع الفرار ناجياً بنفسه.

استغل محمد علي⁽⁶⁾ - كسياسي بارع ذكي - الموقف، فانهاز إلى الشوار بعدما أدرك قوة الحركة الشعبية المتعاضمة، فنمت شعبيته، وخلال شتاء: 1804- 1805 م لاحق محمد علي وقواته المماليك في جنوبي مصر، وفي الوقت ذاته أعاد الوالي العثماني (خورشيد باشا) وانكشاريته المعانة للشعب من جديد، كما كانت أيام المماليك⁽⁷⁾، فاندلعت في القاهرة ثورة أيار (مايو) 1804 م، فطردت

(3) سدني سميث: [1764- 1840 م] قائد الأسطول الإنكليزي في البحر المتوسط.

(4) استمر الحصار من 18 آذار (مارس) إلى 20 أيار (مايو) عام 1799 م.

(5) تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص: 53.

(6) محمد علي بن إبراهيم أغا بن علي: [1770- 1849 م]، ولد في (قوله) التابعة الآن لليونان، وتوفي بالاسكندرية.

(7) كفرض التعويضات الكبيرة على الأهالي، وأخذ الرهائن، وجباية الضرائب لسة كاملة مقدماً من القرى.

الانكشارية، وأطاحت بخورشيد باشا، ونادت بمحمد علي والياً على مصر⁽⁸⁾.

وبسبب الخلافات الإنكليزية - العثمانية سنة 1807 م، سَير الإنكليز حملة على مصر، فأنزلوا في 17 آذار (مارس) سنة 1807 م قوةً قوامها (5.000) محارب إلى الإسكندرية، فحاض المصريون الحرب بقيادة محمد علي ضد الإنكليز، وسحقوا في نهاية آذار (مارس) في شوارع مدينة رشيد⁽⁹⁾ وحدة عسكرية إنكليزية عددها (ألفا) محارب، كانت قد تغلغت في هذه المدينة، فوجه القائد الإنكليزي إلى رشيد وحدة أخرى أقوى من الأولى بمرتين، إلا أنها سُحقت أيضاً، وفي أيلول (سبتمبر) 1807 م ركبت القوات الإنكليزية الباقية السفن، وغادرت أرض مصر.

وشرع محمد علي فور استلام الحكم بإنشاء جيش نظامي قوي، فقرر مبدأ تجنيد الفلاحين المصريين في الجيش بعد الحملة على الجزيرة العربية⁽¹⁰⁾: [1811- 1818 م]، وبعد حملة المورة⁽¹¹⁾: [1824- 1828 م]، التي قاسى أثنائها هلاك من البرد الجنود الإفريقيون، الذين كان يشكلون القسم الأكبر من الجيش المصري.

لقد شرع محمد علي ببناء جيش نظامي قوي، ففي السنوات الأولى، قام بتدريب الجيش أخصائيون عسكريون أجانب، فأقيم معسكر تدريبي كبير في مدينة (أسوان)⁽¹²⁾، حيث انخرط فيه آلاف الشباب المصريين والسودانيين، للتدريب العسكري تحت إشراف مدرّبين فرنسيين وإيطاليين، ولعب الضابط الفرنسي (سيف⁽¹³⁾ Sève) دوراً بارزاً بينهم.

(8) عصر محمد علي، لعبد الرحمن الرفاعي، ص 31 وما بعدها، طبعة دار المعارف بمصر، 1982 م.

(9) رشيد Rosette: مدينة في مصر على النيل (محافظة البحيرة)، على ساحل البحر المتوسط، عند مصب فرع النيل الذي يحمل اسمها.

(10) بأمر من السلطان العثماني لإخماد الحركة الوهابية التي بدأت بنجد (الدرعية). (عصر محمد علي، ص 118 وما بعدها).

(11) وهي حرب اليونان التي بدأت سنة 1821، فاستعان الباب العالي (السلطان محمود) بمحمد علي سنة 1824 م، (عصر محمد علي، ص 189 وما بعدها).

(12) أسوان: مدينة على النيل، جنوبي مصر.

(13) سيف Sèves: [1788- 1860 م] كولونيل فرنسي اعتنق الإسلام في مصر، ودُعي سليمان باشا.

كما أقام محمد علي عدة مدارس حربية، لإعداد الكوادر القيادية من المصريين، كمدرسة المشاة في دمياط⁽¹⁴⁾، ومدرسة الخيالة في الجيزة⁽¹⁵⁾، ومدرسة المدفعية قرب القاهرة، وفي سنة 1826 م أنشئت أكاديمية الأركان العامة، وترجمت الأنظمة العسكرية الداخلية الفرنسية إلى اللغة العربية، لكي تكون متوفرة لدى وحدات الجيش الجديد، وكانت كافة تنظيمات الجيش على شاكلة جيش نابليون تماماً، فالقوات كانت مجهزة بالمدفعية، حتى قال أحد العسكريين الأوروبيين: يمكن مقارنة هذه المدفعية الممتازة بمدفعية الجيوش الأوروبية، وعند النظر إليها يعجب المرء دون إرادة منه بقدرة السلطة التي جعلت من الفلاحين جنوداً صالحين إلى هذه الدرجة⁽¹⁶⁾.

وكانت الأسلحة تشتري من أوروبية، ويصنع جزء منها في مصر نفسها.

ولم يكتف محمد علي بإنشاء القوات البرية، بل اهتم بإنشاء أسطول وطني مصري. فبعد (نصارين)⁽¹⁷⁾ وفي سنة 1829 تم بناء دار سفن كبيرة في الإسكندرية، وفي سنة 1831 م أنزلت إلى البحر أول سفينة ذات مئة مدفع.

وفي بادئ الأمر كانت أغلبية عمال صناعة السفن من الأوروبيين، إلا أنه هيئت في وقت قصير الكوادر الوطنية من العمال المهرة⁽¹⁸⁾.

وتطلب إعادة تنظيم الجيش تشييد العديد من المصانع والمعامل اليدوية، فبالقرب من دار بناء السفن بالاسكندرية شُيدت مصانع لصب المعادن، والحدادة،

(14) دمياط: مدينة على مصب نهر النيل (الفرع الشرقي)، على البحر المتوسط.

(15) الجيزة: هي اليوم محافظة بالقرب من الأهرام، فيها أنقاض مدينة (منف) الفرعونية.

(16) تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص: 68. وتنظيمات محمد علي العسكرية، انظر: عصر محمد علي، ص: 322 وما بعدها.

(17) رست سفن محمد علي بميناء (نصارين) - على الشاطئ الغربي للمصرة (اليونان) - في 9 أيلول (سبتمبر) 1827 م، منضماً إلى أسطول عثماني جاء من اسطنبول بقيادة الأميرال طاهر باشا، وعدده 23 سفينة، وفي تشرين الأول (أكتوبر) 1827 م، فقدت مصر أسطولها على يد الأساطيل الأوروبية المتحالفة (عصر محمد علي، ص 208).

(18) وكان عددها 8.000 عامل كلهم تقريباً من المصريين، مع تدريب 15.000 مصري على الفنون البحرية.

وأقمشة الأشرعة، وقتل الجبال وغيرها من المشاريع المتممة، مع مصنع لصب الحديد، وثلاثة معامل أسلحة، ومصنع بارود، ولسد حاجات الجيش والأسطول المصري، شُيدت معامل للقطن والكتان والأجواخ والجبال ومصانع للطرايش، وأنشئت مصانع للسكر، وكانت تعود كافة هذه المشاريع للدولة، أو لأفراد الأسرة الحاكمة.

وتقدمت الزراعة في عهد محمد علي تقدماً سريعاً، كما توسعت مشاريع الري، ورممت قنوات الري القديمة، وأنشئت أخرى جديدة، فأصبحت (الدلتا) تسقى بنظام ري دائم⁽¹⁹⁾.

فلسطين بعد مغادرة القوات الفرنسية :

اشتدت بصورة محسوسة قوة أحمد الجزار وسطوته، بعدما عزا لنفسه شرف الانتصار على نابليون، وبعدها وقفت مدينة عكا بوجه جيش أوروي لم يُغلب، وصدت هجوم جيش حديث لم يذق طعم الهزيمة .

ويعزيمة جديدة قوية، كان الجزار، وهو ثمل بالانتصار، يسعى إلى وضع سورية برمتها تحت سلطته، فحاض حروباً متواصلة ضد باشوات دمشق وطرابلس، آملاً ضم ممتلكاتها إليه، وطبيعي أن السلطان سليم الثالث الذي خاض معارك ضد ميول ولاته الانفصالية، استطاع أن يُحدّ سلطة الجزار ونفوذه بكل الوسائل .

وفي الوقت ذاته، وجد الجزار منافساً جديداً له في شخص صنيعته وتابعه بشير الثاني⁽²⁰⁾ الأمير اللبناني، الذي وحّد كل لبنان تحت سلطته، فقرر التخلص

(19) خصوصاً بعد إتمام بناء القناطر الخيرية، يقول الميسوشيلو Chetu : «إن مشروع القناطر الخيرية كان يعد في ذلك العهد أكبر أعمال الري في العالم قاطبة»، وذلك في كتابه: (النيل والسودان ومصر، طبع سنة 1891)، وقال الميسوبارو Baros الأمين العام لوزارة الأشغال في كتابه: (الري في مصر) طبع سنة 1911 : «إن هذه أول مرة أقيمت فيها قناطر كبرى من هذا النوع على نهر كبير» . ولتفاصيل مشاريع الري في عهد محمد علي، انظر: (عصر محمد علي)، منشآت الري والزراعة، ص 487 وما بعدها.

(20) بشير بن قاسم بن عمر الشهابي : [1760 - 1850 م] أكبر الأمراء الشهابيين، ولد في قرية (غزير) بظاهر بيروت، وعندما كبر اتصل بأحمد الجزار فقبه ثم ولاه إمارة لبنان، فكانت له حوادث كثيرة، =

من هذا المنافس، إلا أن الباب العالي قرر مساندة بشير الثاني، فأصبح خاضعاً مباشرة للباب العالي، متخلصاً من التبعية لأحمد الجزار، وفي سنة 1803 م عقد معه صلحاً ودفع بشير الثاني له 400 ألف قرش⁽²¹⁾ عن الضرائب المتأخرة للسنوات المنصرمة، و 500 ألف قرش آتوة سنوية.

وفي نيسان (إبريل) 1804 م توفي أحمد الجزار، ليحكم (سليمان باشا) - قائد جيش الجزار - جنوب سورية خمسة عشر عاماً: [1804- 1819 م].

واشتد التذمر في سورية ضد تجديدات السلطان محمود الثاني وإصلاحاته، في العقد الثاني من القرن التاسع عشر، خصوصاً عندما أدخل الملابس الأوروبية، والطربوش بدل العمامة، فاعتبر ذلك (فرنجة للدولة)، وأتبع ذلك سنة 1826 م، بإلغاء نظام الإقطاعيات العسكرية رسمياً، وتصفية فيلق الانكشارية.

وسادت إضرابات في القدس، وبيت لحم، ونابلس... ورفض السكان دفع الضرائب الباهظة.

وفي سنة 1830 م قامت انتفاضة أخرى في نابلس.

أدرك محمد علي ضعف السلطان بعد حرب اليونان الفاشلة، وأن نزاعه مع السلطان العثماني ستكون سورية ميدانه الطبيعي، فهي من أغنى أقاليم الامبراطورية العثمانية، تنتج خامات الحرير، والصوف، والقمح، وزيت الزيتون، والفواكه المتنوعة، والأخشاب الضرورية لصنع السفن... وبمقدور سورية أن تصبح سوقاً ملائمة للصناعة المصرية النامية.

الحملة على سورية [1831- 1840]:

أسباب الحملة: إن حرب الشام يصح اعتبارها حرباً دفاعية، وحرباً

= وعزل مرات، وأعيد، آزر إبراهيم باشا فقبض عليه الإنكليز عندما عاد إبراهيم من سورية، ونفوه إلى مالطا، ثم انتقل إلى اسطنبول وتوفي فيها. (الأعلام 57/2).

(21) القرش: عملة نقدية كانت متداولة في الامبراطورية العثمانية، كان يعادل في ابتداء القرن التاسع عشر 1/4 فرنك أو 1/5 رويل فضي.

هجومية، أما كونها حرباً دفاعية، فلأن محمد علي يعلم أن الدولة العثمانية لا تفتأ تسعى لاسترداد مركزها في مصر ما وجدت سبيلاً إلى ذلك، وأن السلطان محمود الثاني لم يكن خالص النية نحوه، بل كان ينظر بعين الحسد إلى تقدم مصر وما كسبته من المكانة العالية، ولم ينس كذلك أن مصر امتنعت عن مساعدته في حربه مع روسية سنة 1828، فحقّد السلطان على محمد علي، وأخذ يتربّص به ليستقم منه ويتزعزع منه حكم مصر، ولم يكن يحول بينه وبين ذلك سوى ارتباك أحوال الدولة العثمانية وضعفها، فإذا ما ساحت الفرصة، فإنه لا يتردد في التخلص من خصمه، فطموح محمد علي إلى فتح سورية، كان الغرض منه أن يدافع عن مصر وعن مركزه فيها⁽²²⁾.

إن ما كتبه الدكتور كلوت في هذا الصدد، يعبر بوضوح عن وجهة نظر محمد علي في الحملة على سورية، إذ يقول: «إن ضم سورية إلى مصر كان ضرورياً لصيانة ممتلكات الباشا، فمنذ تقرر في الأذهان أن إنشاء دولة مستقلة على ضفاف النيل يفيد المدنية فائدة عامة، وجب الاعتراف بأنه لا يمكن إدراك هذه الغاية إلا بضم سورية إلى مصر. . ولا يمكن الاطمئنان إلى بقاء مصر مستقلة إلا بإعطائها الحدود السورية، لأن حدودها ليست في السويس، بل في طوروس»⁽²³⁾.

فالحرب السورية، من هذه الوجهة، كانت إذن حرباً دفاعية.

لكنها كانت أيضاً حرباً هجومية، وكان الغرض منها التوسع، والتربع على عرش امبراطورية، فإن محمد علي كان يطمع إلى ضم سورية منذ سنة 1810 م، وكان يأمل أن يصل إلى حكمها بموافقة السلطان، كتب المسيو دروفني⁽²⁴⁾، وكان من أكبر أعوان محمد علي، رسالة إلى حكومته سنة 1811 م يقول فيها: «إن محمد علي يطمع في ولاية سورية، وقد قال لي يوماً: إنه لا يستبعد أن ينالها مقابل مبلغ من المال - سبعة أو ثمانية ملايين قرش - يدفعها لخزانة السلطان، وقد أخذت فكرة

(22) عصر محمد علي، ص: 217.

(23) عصر محمد علي، ص: 218.

(24) دروفني: قنصل فرنسا في مصر.

الاستقلال تزداد رسوخاً عنده منذ استظهاره على أعدائه، وقمعه فتنة الجند، وتخلصه من الارتباكات المالية»⁽²⁵⁾.

وقد أشار المسيو دروفني في رسالة أخرى لحكومته إلى معدات الحملة المصرية على الوهابيين، فأظهر الشك فيما أضمر محمد علي منها، وهل يقصد بها الحجاز أم سورية، قال في هذا الصدد:

«إن جميع الاستعدادات التي يعدها الباشا تدل على أن الحملة تخترق الصحراء وتصل منها إلى سورية، ولا تزال غايتها الحقيقية سراً مكنوناً في ضميره، وخطته في هذا الصدد لم تتغير، وهي الثاني ثم التصرف مع الأحوال بحسبها».

وقد طلب فعلاً من السلطان خلال الحرب الوهابية أن يعهد إليه بولاية الشام، وكانت حجته في ذلك أنه في حاجة إلى مدد منها لمعاونتته على قتال الوهابيين.

ففكرة ضم سورية إلى مصر كانت إذن تختلج في نفس محمد علي منذ سنة 1810 م، ولقد صرفه عنها انهماكه في الحرب الوهابية⁽²⁶⁾، ثم فتح السودان⁽²⁷⁾، ثم الحرب اليونانية⁽²⁸⁾، فلما انتهى من هذه الأخيرة، أخذ يفكر في إنفاذ فكرته القديمة.

ومن الراجح الذي تؤيده الحوادث أن مشروع محمد علي كان يتناول إنشاء دولة عربية مستقلة في مصر، تضم إليها البلاد العربية في إفريقية وآسية، خصوصاً بعد فتح السودان، ويسط نفوذه على معظم أجزاء الجزيرة العربية.

ويؤيد هذه الفكرة رجحاناً، بعض تصريحات فاه بها إبراهيم باشا خلال الحرب السورية، فقد ذكر المسيو كادلفين وبارو في كتابهما أنه بينما كان الحصار مضروباً على عكسا، سئل إبراهيم باشا إلى أي مدى تفصل فتوحاته إذا تم له

(25) عصر محمد علي، ص: 218.

(26) الحرب ضد الوهابيين: [1811- 1819 م].

(27) حروب السودان: [1820- 1822 م].

(28) الحرب اليونانية [1821- 1829 م]، ومشاركة محمد علي: [1824- 1827 م].

الاستيلاء على عكا؟! فقال: إلى مدى ما يتكلم الناس وأنفاهم وإياهم باللسان العربي⁽²⁹⁾.

وقابل البارون (لبو الكونت) إبراهيم باشا بالقرب من طرسوس⁽³⁰⁾ بالأناضول سنة 1833 م، بعد عودته من كوتاهية، وكان له معه حديث طويل، فذكر عنه: «إن إبراهيم باشا يجاهر علناً بأنه ينوي إحياء القومية العربية، وإعطاء العرب حقوقهم، وإسناد المناصب إليهم سواء في الإدارة، أم في الجيش، وأن يجعل منهم شعباً مستقلاً، ويشركهم في إدارة الشؤون المالية، ويعودهم سلطة الحكم كما يتحملون تكاليفه، وتجلى فكرته هذه في منشوراته ومخاطباته لجنوده في الحرب الأخيرة بسورية، فإنه لا يفتأ يذكرهم بمفاخر الأمة العربية ومجدها التالذ، ويتصل بهذا المعنى مجاهرته بأن كل البلدان العربية يجب أن تنضم تحت لواء أبيه، وقد قال لي إن أباه يحكم مصر والسودان وسورية، ومن الواجب أن يضم العراق إلى حكمه، وإن جزيرة العرب تابعة لأبيه الذي يعمل الآن على إتمام فتحها، وهو في صلاته مع أهل البلاد يستخدم اللغة العربية، ويعد نفسه عربياً، ولذلك لا ينفك يطعن في الأتراك، وقد لاحظ عليه ذلك أحد جنوده، وخاطبه بتلك الحرية التي كان يشجع رجاله عليها، وسأله كيف يطعن في الأتراك وهو منهم، فأجابه إبراهيم باشا على الفور: «أنا لست تركياً، فلاني جئت مصر صيباً، ومنذ ذلك الحين قد مصّرتني شمسها، وغيّرت من دمي، وجعلته دماً عربياً»⁽³¹⁾.

فهذه البيانات تدلنا على ما أتجه إليه فكر إبراهيم باشا من تأسيس دولة عربية، تجمع شمل الناطقين بالضاد.

وكان لمحمد علي في فتح سورية أغراض اقتصادية، فإنه أراد استغلال مواردها من الخشب وخامات المعادن، خصوصاً بعد أن أنشأ محمد علي المصانع الكبرى.

(29) كادفلين وبارو: حرب مصر ضد الباب العالي في سورية والأناضول سنة 1831- 1833 م، ص: 412.

(30) طرسوس: مدينة بغير الشام، شمالي خليج الاسكندرونة - (معجم البلدان 28/4).

(31) كتاب مهمة البارو (لبو الكونت)، ص: 248- 249.

أما الأسباب المباشرة للحملة على سورية: فلقد استغل محمد علي الخلاف القائم بينه وبين عبد الله باشا والي صيدا⁽³²⁾، بسبب ستة آلاف من الفلاحين المصريين، الذين كانوا قد هربوا سنة 1831 م من التجنيد، ولجؤوا إلى فلسطين، وطلب محمد علي من عبد الله باشا إرجاع الفلاحين الفارين إلى مصر قسراً⁽³³⁾، إلا أن عبد الله باشا رفض تسليمهم إلى مصر بحجة معقولة، وهي: أن جميع السكان بوصفهم رعية لعاهل واحد هو السلطان، يستطيعون العيش في أي مكان كان من الامبراطورية العثمانية، وعندئذ بدأ محمد علي بعملياته الحربية، مع التظاهر بالإخلاص للسلطان والولاء له.

الحملة من 1831 إلى 1833: في أواخر تشرين الأول (أكتوبر) سنة 1831 م⁽³⁴⁾، عبرت صحراء السويس قوة خيالة نظامية مشكلة على نحو ممتاز تضم 9 آلاف فارس، وبطارتين لمدفعية الميدان، وألف بدوي، كانت هذه الحملة تحت قيادة (كوجوك إبراهيم باشا) ابن أخي محمد علي⁽³⁵⁾، وأبحر إلى شاطئ فلسطين أسطول من 7 فرقاطات، و 33 من المراكب الحربية الأخرى ووسائل النقل، وقوة إنزال من 7 آلاف شخص ومدفعية حصار، وكان فيه إبراهيم باشا، القائد العام للجيش، وكانت الأركان مكونة من ضباط اختبروا في حملتي شبه جزيرة العرب والمورة.

فتحت مدن فلسطين أبوابها: غزة، ويافا، حتى حيفا⁽³⁶⁾ حيث التقت الحملة

(32) ولاية صيدا قاعدتها عكا، ولذلك تسمى أحياناً ولاية عكا.

(33) مما يجدر ذكره أن محمد علي كانت له يد سابقة على عبد الله باشا، فقد عزلته الحكومة العثمانية (بعد تمرده) من ولاية صيدا سنة 1822 م، فتشجع له محمد علي، ففقت عنه وأبقت في ولايته، ولكن عبد الله باشا لم يحفظ هذه اليد لمحمد علي، ولم يكثر لغضبه، وكان فضلاً عن إيوائه الفارين المصريين، يساعد قوافل التجارة على تهريب المتاجر من الجمارك المصرية وتمريضها عبر طريق صحراء سورية، فأضر ذلك بالخزانة المصرية، (عصر محمد علي، ص 221)، بتصرف.

(34) وفي 14 تشرين الثاني (نوفمبر) غادرت القوات المصرية القاهرة كلياً.

(35) سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص 112، وعصر محمد علي، ص 222، تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص: 126.

(36) حيفا: المدينة الواقعة على سفح جبل الكرمل، مقابل عكا، التي لا يفصلها عنها سوى عرض خليج صغير.

البرية الأسطول واستقبلت جيش الإنزال، وإلى هذه النقطة نفسها أرسلت من مصر وسائل النقل المحملة بالموونة والذخيرة للحصار، لأن كل مقاومة عبد الله، سوف تتركز في عكا، حسب توقعات محمد علي الصائبة⁽³⁷⁾.

وفيما نزل إبراهيم باشا إلى الساحل، وفي طريقه إلى حيفا أكدت له القبائل الجبلية طاعتها واستعدادها للقتال تحت راياته، وفي أواسط تشرين الثاني (نوفمبر) وصل جيش الحصار إلى عكا، وبعد عدة أيام حينما هبت ريح مواتيّة، أطلق الأسطول النار على المدينة.

التجأ عبد الله باشا إلى الباب العالي يطلب العون، وراح الأمير بشير الشهابي يراقب الأحداث من علياء جباله ليكيّف أعماله لها، وعلم بتوجيه عبد الله رسولاً إلى العاصمة، وحينما تلقى دعوة إبراهيم باشا، تباطأ في الجواب، بانتظار الأخبار من الأستانة، وقبض أناس أرسلهم الأمير على مبعوث عبد الله قرب بيروت في طريق عودته إلى عكا، وقُرئت الرسائل، ولم يرد الباب العالي بشيء على طلبات عبد الله باشا، وحتى إن وكيه في العاصمة، كتب: إنه لا يجوز توقع مساعدة عاجلة، نظراً لعدم تمتعه بحظوة لدى الديوان، هذا الخبر، أرغم الأمير على أخذ جانب المصريين⁽³⁸⁾.

ودخلت قوات إبراهيم باشا القدس، مع خشية السكان أن يبيح المصريون المدينة للنهب، ويدنسوا المقدسات، ولكن إبراهيم باشا وجه إلى القاضي الشرعي، والمفتي، وشيخ مسجد عمر. . وكل السلطات، الكتاب التالي:

«في القدس معابد وأديرة وأماكن للحج تأتي إليها من أبعد البلدان كل الشعوب المسيحية واليهودية من مختلف الطوائف الدينية، وكانت ترهق هؤلاء الحجاج إلى الآن ضرائب ضخمة في أداء نذورهم وفرائض دينهم، ورغبة منا في استئصال هذا العسف، نأمر كل متسلمي إيالة صيدا⁽³⁹⁾، وسنجقي القدس ونابلس

(37) سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص 112.

(38) المرجع السابق، ص 113 بتصرف.

(39) إن إبراهيم باشا جعل أوامره الحكومية حتى الاستيلاء على عكا تقتصر على منطقة نفوذ عبد الله، =

بالغاء هذه الضرائب على كل الطرق بلا استثناء، يقيم في أديرة القدس وكنائسها رهبان ومتعبدون لقراءة الإنجيل وأداء الطقوس الدينية لمعتقداتهم، والعدل يقتضي أن تغفّر من كل الضرائب التي فرضتها عليها السلطات المحلية بشكل تعسفي، ولهذا نأمر بأن تلغى إلى الأبد كل الضرائب التي تُجَبى من أديرة ومعابد كل الشعوب المسيحية المقيمة في القدس من يونانيين وفرنجة وأرمن وأقباط وغيرهم، وكذلك الضرائب القديمة والجديدة التي يدفعها الشعب اليهودي، ومهما كانت الذريعة أو التسمية التي تؤخذ بها هذه الضرائب هدية عادية وطوعية، أو إلى خزينة الباشوات، أو في مصلحة القضاة والمتسلمين والديوان وما شابه ذلك، فإنها جميعاً ممنوعة منعاً باتاً، وتلغى على حد سواء الكفارة التي تجبى من المسيحيين عند دخول كنيسة قبر السيد المسيح، أو عند التوجه إلى نهر الشريعة (الأردن)، وعليكم، ما أن نقرأ هذا البيورلدي (الأمر)، أن تسارعوا إلى تنفيذه كلمة كلمة، وتوقفوا فوراً جباية كل الضرائب المذكورة أعلاه وغيرها من الضرائب القائمة على العادة. وكل مطلب من أديرة القدس ومعابدها العائدة إلى مختلف الشعوب⁽⁴⁰⁾ المسيحية واليهودية، شأن الكفارات، كأمر مناف للقانون، بعد إعلان هذا الأمر سيعاقب بصرامة كل من يطلب أقل أتاة من المعابد والأديرة المذكورة والحجاج، ولتنفيذه أصدرنا هذا البيورلدي عن ديوان (مجلس) قيادتنا العليا⁽⁴¹⁾.

إن كلمات كهذه على شفتي باشا مسلم، على شفتي فاتح جريء ما أن استولى على سورية حتى أخذ يحلم باستئصال الفساد، وبعدم إرهاب الشعب بالضرائب والآتاوات، لأمر هام، ناهيك عن التدابير الأمنية السديلة، التي اتخذها إبراهيم باشا، والتي فتحت للحجاج الطريق إلى فلسطين، ففي الستين الثانية والثالثة من الحكم المصري بلغ عدد اليونانيين والأرمن الذين جازوا من كل المناطق العثمانية إلى القدس (10 آلاف) شخص، وقد اغتنت بهم يافا والسكان الجبليون

= محاولاً بحرص أن يصوّر للشعب حريه بمثابة قضية بينه وبين عبد الله، ويبعد مظهر الانتفاضة ضد سلطة السلطان.

(40) يقصد - بالأسلوب العثماني الرسمي - بالشعوب عادة: (الطوائف).

(41) سورية ولبنان تحت الحكم العثماني، ص 115. وعصر محمد علي، ص 224.

الذين كانوا يعملون مرافقين، وسكان القدس التي كان الحجاج يمضون الشتاء فيها، وهذا دليل بأن جذب عدد كبير من الضيوف المؤمنين من خلال التسامح والأمن أجدى من الضرائب والأتاوات.

لقد كان تسامح إبراهيم باشا الديني قائماً من كل الجوانب على حساب سياسي صحيح، لقد كان الأمر الذي أصدره من معسكره الواقع قرب عكا، ضماناً حب مسبق له، وتعلق ثمين من جانب كل السكان على اختلاف أديانهم.

إن تسامح إبراهيم باشا الديني، يكاد يكون أهم وأرسخ إجراء لتحولات هامة في المنطقة، وأساساً مدروساً بدقة لنفوذه لدى القبائل المسلمة في سورية.

سقوط عكا: استمر حصار عكا فصل الشتاء كله بلا جدوى، وكان عبد الله باشا يرد كل اقتراح للتسليم، حتى بعد فتح ثغرة. إنه ينوي عند الضرورة القصوى تفجير الحصن، ولكنه لن يسلمه.

وكان محمد علي يبعث إلى معسكر ابنه إبراهيم بالرسول تلو الرسول مؤكداً حتمية الاستيلاء على الحصن مهما كلف الأمر، لأنه يستطيع وفي يده مفاتيح عكا أن يعلي شروطه على الباب العالي في اسطنبول.

أما الباب العالي الذي كانت سياسته: (قتل العدو بالعدو) فقد راح ينظر من جهة بارتياح خفي أول الأمر إلى الاشتباك بين باشا مصر وباشا عكا، وكان بوسعه أن ينحيهما كليهما، أو ينحي أحدهما على الأقل، بعد أن ينهك أحدهما الآخر.

ولكن الباب العالي بدأ يبدي اندهاشه وتبرمه، عندما بدأت تتوضح له أن إبراهيم باشا يحرص على ترسيخ أقدامه في سورية، وأنه ليس ضيفاً عابراً، فأرسل إلى محمد علي يوصيه بوقف أعماله غير اللائقة، والتوجه إلى الباب العالي بالشكوى على الجار، عندها يأمر الباب العالي عبد الله باشا بعدم التدخل في شؤون مصر لاحقاً⁽⁴²⁾.

فرد محمد علي في كتاب مفعم بالولاء، أن يتنازل له الباب العالي عن عكا

(42) سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص 119.

ودمشق، بعد ان عدد خدماته للسلطان في الجزيرة العربية وفي المورة، مع سديم الأناوة في حينها، عندئذ قرر الباب العالي العمل للوقوف في وجه محمد علي في سورية، وسارت قوات من قيصرية وقونية ومرعش وسيواس⁽⁴³⁾ وغيرها من مناطق اسية الصغرى إلى حلب، للانضمام إلى قوات واليها محمد باشا، ولكن هذه القوات غير المنظمة، زادت بإساءاتها من سخط السكان وغضبهم، فراحوا ينتظرون إبراهيم باشا متقذاً مخلصاً.

وغادر اسطنبول إلى سورية فيلق من خمسين ألف نفر، بما في ذلك قوة نظامية، وحرس يضم ثلاثين ألف مقاتل، ومئة وستين مدفعاً. بقيادة (السردار أكرم)⁽⁴⁴⁾ حسين باشا، فوصل سلسلة جبال طوروس⁽⁴⁵⁾ في أيار (مايو).

كما أبحر أسطول من الدردنيل⁽⁴⁶⁾ تحت قيادة خليل باشا، ليدعم العمليات الحربية من البحر، وحشد جيش غير نظامي من عشرة آلاف رجل، تحت قيادة عثمان باشا الحلبي عند مدينة حمص، على بعد مسيرة أربعة أيام من مدينة دمشق.

في هذه الفترة، اقتحم إبراهيم باشا أسوار عكا، واستسلم عبد الله باشا، وأجاب عن سؤال المنتصر عن السبب الذي جعله يريق دماء المسلمين بعناد عقيم؟ أجاب متنهداً: «وهل كنت أعلم أن والدي السلطان خذلني، في حين لم يتوقف والدك المبجل عن إرسال الجيش إليك؟!»⁽⁴⁷⁾، إنه لعتاب غريب يوجهه إلى السلطان باشا تمرد عليه مرتين.

أرسل عبد الله باشا إلى مصر بحراً، فاستقبل باحترام من قبل محمد علي، لينتقل بعدها إلى اسطنبول، حيث عاش مغموراً يتقاضى راتباً من السلطان.

ويتابع إبراهيم باشا مسيرته شمالاً، ليفتح دمشق، وإبان صلاة الجمعة التي

(43) قيصرية وقونية ومرعش وسيواس، من المدن الهامة في أسية الصغرى، (تركية حالياً).

(44) (السردار أكرم) يقابل رتبة الفيلدمارشال.

(45) على شاطئ خليج الإسكندرون الشرقي.

(46) الدردنيل: المضيق الذي يفصل بحر مرمرية عن بحر إيجة.

(47) سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص 121.

تختتم بدعاء الإمام الخطيب في المسجد للسلطان، توجه الإمام إلى إبراهيم باشا بسؤال عمن يجب أن يدعوله، استاء إبراهيم باشا، لأن هناك من يشكك في إخلاصه للسلطان، وينظر إليه كمغتصب، فأمر بأن توضع رجلاه في الفلق ويضرب على الملاء، وبعد هذا الاستعراض المهيب للإخلاص إبراهيم للسلطان، هرع إلى تحطيم جيشه في حمص وبيلا⁽⁴⁸⁾. فحينما هبط (السردار أكرم) حسين باشا من مرتفعات سلسلة جبال الأمانوس إلى الساحل السوري، كان خبر استيلاء إبراهيم باشا على عكا أول خبر تلقاه في الطريق.

لقد سمح العثمانيون عمداً لإبراهيم باشا بالاستيلاء على عكا، للتخلص من عدو استعصى عليهم، تطبيقاً لسياسة: «دار عدوك إلى أن تحل ساعة قتله»، ولكن نتيجة الحسابات كانت خاطئة، إن الصلاحية التي أعطيت لولاة السلطان في المناطق، كانت عاملاً لم يساعد على توطيد وحدة الدولة، هؤلاء الولاة كانوا يعترفون بلا تحفظ بسلطة حاكمهم زعيماً روحياً للامبراطورية العثمانية، ولكنهم لم يخضعوا لحكمه إلا حينما يتفق هذا ومصالحهم، أو تنعدم عندهم الوسائل لشن الحرب عليها.

لقد كان على السلطان العثماني (محمود الثاني)⁽⁴⁹⁾ أن يفكر جدياً في إلغاء المبدأ الأساسي الذي شكل بالضرورة خلال أكثر من أربعة قرون أساس سلطة السلطان، أي ضد الصلاحية المعطاة لولائه في المناطق، وباشر السلطان محمود الثاني ذلك، ففقد سلطة السلاطين، ولكن هل ينقذ الدولة؟

ومن حلب وصل وفد إلى دمشق، ليمثل أمام إبراهيم باشا، طالباً تحرير مدينتهم من الباشوات العثمانيين، فتخلّى القائد العثماني حسين باشا عن السير إلى حلب، وهرع إلى ممرات سلسلة طوروس الجبلية، بوابة سورية القديمة، لكي يغلق آسية الصغرى في وجه الهجوم المصري، خصوصاً بعد انهزام قوات أرسلها

(48) مضيق بيلا، ومدينة بيلا: جنوبي الإسكندرونه في جبال الأمانوس، يصل إليها طريقتان، طريق من كلس، وطريق من إنطاكية، ويقترّب الطريقتان في سفح الجبل بحيث يفصل بينهما نحو ثلاثة آلاف متر، ثم يلتقيان في المضيق جنوبي بيلا، فيصبحان طريقاً واحدة يصل إلى المدينة.

(49) محمود الثاني بن عبد الحميد الأول: [1808- 1839 م].

بقيادة الفريق محمد باشا في حمص⁽⁵⁰⁾.

وهزم إبراهيم باشا السردار أكرم حسين، فاستلم بذلك بوابة سورية (ممر بيلان)، ولم يهتم حسين بحماية بوابة كيليكيا في (غولق بوغاز)، هذا الشعب الذي يمتد مسافة عشرة كيلومترات ونيف، ويشرف على ممرات يستحيل اجتيازها وسط الصخور والمهاوي الرهيبة، وكانت تكفي كتيبة واحدة ومدفعان لسد الطريق إلى آسية الصغرى تماماً، حيث وزع السردار هنا وهناك فصائل رديئة غير نظامية تحت قيادة المدعو صادق باشا، أما هو فانسحب على عجل مع فلول جيشه المحطم إلى داخل آسية الصغرى، على الطريق المؤدية إلى قونية⁽⁵¹⁾.

لقد ظهرت طليعة الجيش المصري شعب (غولق بوغاز)، لتندفع منه الحملة المصرية إلى قلب الامبراطورية، بعد أن غنم كميات ضخمة من المؤونة التي كانت قد وصلت عن طريق البحر مباشرة⁽⁵²⁾، قبيل فرار حسين ومن معه، واقترح حينذاك على السردار أن يرمي بكل هذه المؤونة في البحر، لكي لا يستولي عليها إبراهيم باشا، إذ لا يستطيع إبراهيم تعقبه بدون مؤونة، فأجاب: «إن إتلاف النعم السخية التي يشبع بها الله جوع مخلوقات ثم شديد، يكفي أننا نخوض حرباً على المؤمنين، ولا لزوم لإماتتهم جوعاً»⁽⁵³⁾.

وفي تشرين الأول (أكتوبر) اجتاز إبراهيم باشا مع الجيش جبال طوروس متجهاً إلى قونية، وفي الطريق خضع له السكان بطيبة خاطر، إن الانضباط الصارم للجيش المصري، وعدل إبراهيم إزاء السكان الذين أرهقتهم فوضى الجيش العثماني، أكسبها سمعة حميدة في كل آسية الصغرى، وضمننا له تعاطف الشعب⁽⁵⁴⁾.

(50) سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص 127.

(51) قونية في آسية الصغرى، وهي (أيكونيوم) القديمة.

(52) لم يساهم الأسطول تحت قيادة خليل باشا في أية عمليات حربية بعد معركة بيلان.

(53) سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص: 128.

(54) حتى إن امرأة في دمشق، اشتكت لإبراهيم باشا جندياً اعتدى عليها، عندما أخذ من يدها إناء فيه لبن اشترته لطفلها وشربه، فجمع إبراهيم باشا الجند، لتمر المرأة أمامهم، وعندما عرفت الجندي =

ولخوض المعركة الفاصلة، سار الصدر الأعظم (رشيد محمد باشا) بجيش يضم 55 ألف رجل، وفي حوزته 90 مدفعاً، مع احتياطي من خيرة المقاتلين، قوامه 20 ألف رجل، مع 20 ألف رجل - هم الحرس السلطاني - يرابطون على الساحل الآسيوي، على مقربة من العاصمة، مشكلاً حامية للعاصمة ذاتها، وفي حال الهزيمة لن تتمكن قوات الحرس الاحتياطي إنقاذ اسطنبول ذاتها، لذلك توجه السلطان محمود الثاني إلى روسية طالباً منها الحماية إذا خسر هذا الاشتباك الحاسم الأخير، فأشارت الحكومة الروسية بعد الانعطاف الخطير في تمرد محمد علي، على الدول الأخرى بضرورة كبح جماح المنتصر، وكان يكفي حينذاك ظهور الأسطولين الإنكليزي والفرنسي عند شواطئ سورية أو مصر، وإطلاقه تهديداً واحداً للجسم مخططات محمد علي وطموحاته.

ولكن الدول الغربية نظرت حينذاك بلا مبالاة إلى أحداث الشرق، فخيمت سحب الخطر على العاصمة، وحينما دخلت مضيق البوسفور سفينة عسكرية⁽⁵⁵⁾ يستقلها الجنرال مورافيوف⁽⁵¹⁾ حاملاً رد الامبراطور نيقولا الأول⁽⁵⁷⁾ على طلب السلطان، واقتراحاً بتقديم دعم معنوي ومادي من روسية، عادت الدول الغربية إلى رشدها، وأخذت تنظر بحسد وتوجس إلى ما تقدمه روسية من حماية.

وفي 9 كانون الأول (ديسمبر) خسر (رشيد محمد باشا) المعركة الحاسمة قرب قونية، ووقع في الأسر عند أسوار قونية المهدي المقدس لعظيمة السلاطين الأوائل، والتي انطلقت منها قبيلة عثمان الفتية في يوم من الأيام، مفعمة بالحياة والقوة، إلى مآثرها الجارية على هدى نجم انتصاراتها المتألق.

= المعتدي، بقر إبراهيم باشا بيده بطن الجندي، ليكون عبرة لكل من تسول له نفسه خرق القانون، والاعتداء على الناس وممتلكاتهم.

(55) السفينة الحربية: (شتاندارت)، فرقاطة البحر الأسود.

(56) مورافيوف نيقولا نيقولا يفيتش: [1794-1866 م]، دبلوماسي وشخصية عسكرية، ساهم في الحرب الروسية - الفارسية 1826-1828، وفي الحرب الروسية - التركية عامي 1828-1829 م، وقاد في سنة 1833 م الفصيلة الروسية التي أرسلت إلى السلطان لمساعدته ضد محمد علي.

(57) نيقولا الأول: [1796-1855] قيصر روسية: 1825-1855.

هرع السلطان محمود الثاني فور تلقيه خبر هزيمة جيشه في قونية إلى الوزير المفوض الروسي (بوتينيف)⁽⁵⁸⁾ يطلب الجيش والأسطول المساعدين اللذين وعد بهما لتغطية عاصمته المهتدة، وفي الوقت ذاته أرسل خليل باشا الذي اشتهر بتعاطفه مع محمد علي إلى مصر، لفتح المفاوضات.

وبناء على رغبة السلطان هرع الجنرال مورافيوف كذلك إلى مصر ليتدبّر بصلابة الضباب الذي أدخله نجاح السلاح في عقل محمد علي، وليعزز اقتراحات الباب العالي الذي تخلى له عن كل سورية الجنوبية، وكذلك أرسل عقيد الأركان العامة (ديوغاميل)⁽⁵⁹⁾ إلى معسكر إبراهيم باشا لينصحه بالتوقف وانتظار نتيجة المفاوضات السلمية بين الباب العالي وأبيه.

ومرد هذه الجهود الروسية وهدفها، بقاء الدولة العثمانية الضعيفة (الرجل المريض)، وألا يترتب على مضيقي البوسفور والدردينيل حاكم قوي، يتحكم بمرور سفنها من البحر الأسود إلى البحر المتوسط⁽⁶⁰⁾.

وأصرت الدبلوماسية الفرنسية من جانبها على إنهاء هذه القضية عن طريق

(58) بوتينيف أبولناري بيتروفيتش: [1787- 1866 م]، دبلوماسي بدأ العمل في وزارة الخارجية في عام 1804، عُيّن في سنة 1816 سكرتيراً للسفارة الروسية في اسطنبول، حيث بقي حتى سنة 1821، وأصبح منذ 1830 سفيراً في اسطنبول، وشغل منصب وزير مفوض في رومة من سنة 1843- 1856، ثم عُيّن عضواً في مجلس الدولة، وأرسل مجدداً وزيراً مفوضاً إلى اسطنبول، حيث بقي حتى سنة 1858.

(59) ديوغاميل الكسند أوسيبوفيتش: [1801- 1880 م] شخصية عسكرية، عُيّن سكرتيراً ثانياً للقسم العسكري للسفارة الروسية في اسطنبول، وأصبح في سنة 1833 قنصلاً عاماً في الإسكندرية وبقي حتى سنة 1837، ومن سنة 1837 إلى عام 1841 عمل سفيراً في طهران، وبعد 1843 لم يعد عمله مرتبطاً بشؤون الشرق.

(60) وهناك رأي يقول: إن الحكومة العثمانية لم تقبل المساعدة الروسية، ولكنها احتفظت لنفسها بحق الاستفادة من المساعدات فيما بعد، وعندما غادر إبراهيم باشا قونية وتوجه إلى العاصمة، طلب السلطان من السفير الفرنسي تقديم المساعدة مجدداً وعندما لم يتلق منه ضمانات أكيدة لوقف هجوم المصريين، توجه في 2 شباط (فبراير) 1833 إلى السفير الروسي بوتينيف بطلب إرسال عمارة من البحر الأسود، وبلغت مشاة من 25- 30 ألف مقاتل. (هامش ص 138: سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني).

وساطتها، وتكفلت للباب العالي بالآلا يتقدم إبراهيم باشا، وطلبت بإصرار وعن طريق التهديد ألا تستدعى القوات الروسية لمساعدة الباب العالي، الذي كان يعلم، أن القنصل الفرنسي في الاسكندرية (المسيوميمو)، لم يتوقف في الوقت ذاته عن تشجيع محمد علي باسم حكومته⁽⁶¹⁾.

وعلى الرغم من ذلك، فقد تحرك إبراهيم باشا من قونية مقترباً من العاصمة العثمانية، فماذا أراد من ذلك؟

هل أراد أن يطيح بالسلطان؟

أم أراد تعزيز مطامع أبيه فقط، ويرغم السلطان على الموافقة على كل ما يأمره به؟

وصل مورافيوف إلى مصر، قبل خليل باشا بعدة أيام، وتمكن من تهدئة محمد علي واستماتته إلى المفاوضات، معلناً له أنه سيجد في اسطنبول القوات البحرية والبرية الروسية، وبالفعل دخلت مضيق البوسفور في 8 شباط (فبراير) سنة 1833 الفصيلة الأولى من أسطول البحر الأسود، والمكونة من أربع سفن وأربع فرقاطات وحراقتين، تحت قيادة اللواء البحري (كوماني)، وهذا الخبر أوقف إبراهيم باشا في كوتاهية، على بعد 250 كيلومتراً من البوسفور.

كما وصل إلى اسطنبول السفير الفرنسي الجديد الأميرال روسين، وبدأ يهدد بقطع العلاقات مع الباب العالي إذا لم يتخل عن العون الخارجي، وتعهد باسم حكومته أن يرغم إبراهيم باشا على التراجع إلى ممرات جبال طوروس، ومحمد علي على القبول بالشروط التي اقترحها خليل باشا، وكان هذا الطلب غريباً، فقد كان ينبغي لإرضاء السفير، سحب الأسطول الروسي الذي دعاه السلطان، وتفضيل الحل الدبلوماسي على التدخل المسلح حينما كان يجب إنقاذ الأمبراطورية من فناء أكيد، فجيش إبراهيم باشا يسلك الطريق المؤدية إلى العاصمة.

(61) سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص 135، ولذلك فكر محمد علي بالإبحار بأسطوله إلى اسطنبول مباشرة، والظهور هناك في وقت واحد مع ابنه بحجة أن إبراهيم لم يجد في قونية مؤونة لجيش، فحملها أبوه إليه بحراً إلى البوسفور.

لم يستمع إبراهيم باشا، ولا أبوه، إلى تعليمات السفير الوائقة، وفي خلال آذار (مارس)، ونيسان (إبريل) دخلت البوسفور فصيلتان أخريان من سفن أسطول البحر الأسود، تحمل جيش إنزال قوامه 12 ألف رجل، رابط في معسكر على الساحل الآسيوي للبوسفور في وادي (هنكيار أسكيلاسي).

استلم الجنرال مورانيوف الذي رجع من مصر - بعد بدء المفاوضات بين محمد علي و خليل باشا - قيادة جيش الإنزال، وفي أيار (مايو) سنة 1833 م وصل الجنرال (أديوتانت الكونت أورلوف) بصلاحيات سفير فوق العادة، وقائد عام للقوات البحرية والبرية، ومن الواضح أن الإجراءات الحاسمة التي اتخذتها روسيا في تلك الظروف الحرجة، أنقذت العاصمة من السقوط بيد الباشا المصري الطموح.

طالت المفاوضات بين الباب العالي ومحمد علي، واضطر إلى التخلي عن أطماعه في احتلال العاصمة، ورضي بسورية، فوقعت المعاهدة في كوتاهية في مقر قيادة المصريين بتاريخ 4 أيار (مايو) 1833 م، فترجع إبراهيم باشا إلى جنوبي سلسلة جبال طوروس.

وليس هذا الاهتمام الأوروبي بحماية اسطنبول من السقوط بيد محمد علي، حباً بالسلطان ودولته، إنه حماية لأوروبية ذاتها، فاستنبول مفتاح شرقي أوروبا، كما أن سبتة⁽⁶²⁾ مفتاح غربها، وهيئات أن يسمح الأوروبيون أن يستلم مفتاح شرقي أوروبا رجل قوي - مع جيش فتي بتسليح حديث - من جديد.

سبع سنوات: كانت سياسة إبراهيم باشا تهدف إلى انتزاع أكثر الموارد الممكنة من القبائل الواقعة تحت سلطته، بغية إنجاز أكثر المآرب طموحاً، لذلك

(62) سبتة مدينة على مضيق جبل طارق على الساحل الإفريقي، مقابل الجزيرة الخضراء على الشاطئ الأندلسي، (انظر: معجم البلدان: 182/3): سبتة أقرب ما بين البر الإفريقي والأندلس، ونبه العبشر دامون للـ Lull منذ سنة 1310 م إلى أهمية المدينتين، وأوصى باحتلالهما لانخاضهما قاعدتين لشن الهجمات ضد العرب المسلمين، انظر:

Allison Peers, Roman Lull: A Biography, London, 1929, P. 351.

أخذ يطبق بعنف النظامين الإداري والمالي المصريين، فقمع الميول القومية للقبائل، ووزع بالعدل عبء الضرائب التي كانت حتى ذلك الحين موضوعة تحت رحمة الباشوات، والحكام المحليين، وكان إبراهيم باشا يتمتع إلى جانب مواهبه العسكرية بقدرات كبيرة في مجال الاقتصاد، فجعل وقته لاستثمار رؤوس أمواله في المضاربات التجارية والصناعية.

كما فرض إبراهيم باشا المضطر إلى إبقاء جيش جرار في سورية، التجنيد الإجباري، فشبت ثورة شملت كل فلسطين في ربيع سنة 1834 م، بعد إعلان السلطات المصرية قراراً يقضي بجمع الأسلحة والمجندين هناك، فأباد الثوار الحاميتين المصريتين في نابلس والخليل، وحاصروا الوحدات المصرية في القدس، ولم يرفع الحصار عنها إلا بعد الوعد بإلغاء التجنيد الإجباري، بيد أن الحكومة المصرية لم تف بوعدها، فتجددت الثورات⁽⁶³⁾.

ولم يستطع سكان المدن تحاشي التجنيد الإجباري، فاشتد الرعب من شبحه، وازدادت كراهية الشعب إزاء كل الإصلاحات التي وإن كانت مواتية للمنطقة من نواح كثيرة، إلا أن ثمنها كان يدفع ضريبة دم مرهقة جداً وباهظة، حتى إن 100 ألف سوري هربوا من قسوة الحكم المصري، وهذا التقلص للسكان كان محسوساً بالنسبة إلى الزراعة والصناعة أكثر من التجنيد نفسه بما لا يقاس، ولم يستطع إبراهيم باشا مع كل صرامته، أن يعجن في سورية على امتداد خمس سنوات [1833-1838] أكثر من 35 ألف رجل⁽⁶⁴⁾.

ويمكن تلخيص أسباب الثورات في سورية ضد حكم إبراهيم باشا بما يلي:

وعد إبراهيم باشا السوريين بإعفائهم من التجنيد وتخفيض الضرائب، وألا يكلفهم إلا بدفع الضرائب الحكومية المقررة، وير بوعده في السنوات الأولى من حكمه، فخفف عنهم بعض الأعباء المالية، وأخذ في تنشيط الزراعة والتجارة، فشرع السكان بالأطمئنان وركنوا لحكم إبراهيم باشا.

(63) سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص 143.

(64) تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص 134، بحث: (الاستياء في البلاد، انتفاضات ضد التجنيد).

ولا يسع المنصف إلا الاعتراف بأن المبادئ التي شاء إبراهيم باشا أن يؤسس عليها الإدارة والقضاء في سورية كانت صحيحة بوجه عام، لأنها كانت ترمي إلى تنظيم الأعمال، وتوزيع الاختصاص بين هيئات مختلفة، ومنع الاستبداد بتقييد الحكام وغيرهم من الموظفين بالنصوص القانونية، وتدريب الأهلين على إدارة شؤونهم المحلية، غير أن جهل الحكام كيفية تطبيق القوانين، وفطرتهم الاستبدادية، وعدم وجود مراقبة فعالة على أعمالهم، وعدم مراعاة تقاليد البلاد وعاداتها، وكثرة الاضطرابات في البلاد، حالت دون بلوغ الغاية التي وضعت تلك القوانين من أجلها، وإبراهيم باشا فضل خاص في السنين الأولى بعد الفتح في ضبط الأحكام، وشدة مراقبة الحكام، وإجراء العدل بين الأهلين، وقد كان شديد اللطافة على المستخدمين الذين يحدون عن السبيل القويم، فعاقب كثيرين منهم بالطرده والضرب والحبس للاعتداء على أهل البلاد، أو عدم النزاهة، أو غير ذلك مما يخرج عن جادة الاستقامة، فلو استمرت حكومة إبراهيم باشا في سورية ناهجة هذا المنهج القويم الحكيم، لملك قلوب السوريين، خصوصاً بعد إطلاق الحرية الدينية⁽⁶⁵⁾.

حتى المدارس التي أشادها إبراهيم باشا، كانت في معظم الأوقات مشغولة بتسكين الاضطرابات وإخماد الثورات، ومقاومة الدسائس والاعتداءات الداخلية والخارجية، على أن قيام المدارس في سورية مهد السبيل لنهضة علمية أدبية، كما أن إرسال بعض الشبان لدراسة الطب في مصر، واستخدام بعض السوريين في حكومة محمد علي أنشأ صلة أدبية دائمة بين سورية ومصر، وأدخلت حكومة إبراهيم باشا روحاً علمية إلى البلاد، فأنشأت محجراً صحياً في بيروت، وبذلك اهتماماً يذكر في الأمور الصحية، وكانت تجري فيها حسب مشورة الأطباء الصحية، كما قامت في دمشق، بإنشاء مصارف للمياه الراكدة⁽⁶⁶⁾.

وعندما زار المارشال مارمون (الدوق دي راجوز) سورية سنة 1834 م،

(65) إبراهيم باشا في سورية، سليمان أبو عز الدين، ص 139.

(66) المرجع السابق، ص 315، بتصرف واختصار.

أعجب بما رآه من السكينة والأمن فيها، وكتب في رحلته يقول: «إذا بقيت أعمال محمد علي، وبقي الأمن الذي بسطه فيما فتحه من البلاد كما صار إليه الآن من الاستقرار الذي يدعو إلى الإعجاب، فإن حالة هذه البلاد سينبه شأنها، وستطور تطوراً كبيراً»⁽⁶⁷⁾.

ويقول المسيولويس بلان، المؤرخ الفرنسي في كتابه (تاريخ عشر سنوات): «إذا أردنا أن نعرف ما أفادته سورية من انتقالها من الحكم العثماني إلى حكم المصريين، فما علينا إلا أن نلقي نظرة على سهول أنطاكية التي اكتست بأشجار الزيتون، وضواحي بيروت التي كثرت فيها الكروم، والنشاط الذي انبعث في حلب ودمشق، صحيح أن محمد علي أظهر جنفاً⁽⁶⁸⁾ وقسوة في حكم سورية، ولكن في ظل هذا الاستبداد العارض الذي كان ضرورة ولزماً حيث سادت الفوضى في تلك البلاد، قد نالت سورية النظام والعمارة»⁽⁶⁹⁾.

هذه الحال ما لبثت أن تبدلت لما أصدره محمد علي باشا إلى ابنه في أواخر سنة 1833 م، وأوائل سنة 1834 م، من الأوامر التي أثقلت كاهل الأهاليين بأعباء فادحة، وهي:

1- احتكار الحرير في البلاد السورية.

2- أخذ ضريبة الرؤوس من الرجال كافة على اختلاف مذاهبهم.

3- تجنيد الأهالي.

4- نزع السلاح من أيديهم⁽⁷⁰⁾.

لقد تضرر السكان من هذه الإجراءات وتبرموا، لأن احتكار الحكومة للحرير من شأنه إلحاق الضرر بمصنعيه، ومنع تنافس التجار على شرائه وحرمان المنتجين

(67) رحلة المارشال الدوق دي راجوز: 28/3.

(68) الجنف: الميل والجور، [اللسان: جنف].

(69) تاريخ عشر سنوات: 421/5، وانطاكية التي وردت في النص اتخذها إبراهيم باشا مقره العام لموقعها الحربي الهام.

(70) عصر محمد علي، ص 262 وما بعدها.

مكاسبهم منه، ونفروا من ضريبة الرؤوس وخاصة المسلمين، لأنهم ما كانوا ملزمين بها من قبل، وزاد من نفورهم تسخير الحكومة للأهالي في الأعمال العامة.

وكان التجنيد ونزع السلاح أهم الأسباب المباشرة التي أفضت إلى الثورة، فقد نفذ التجنيد بطريقة قاسية تثير الخواطر، وكان كثير من المجندين يرسلون إلى جهات لا يصل إلى ذويهم شيء من أخبارهم فيها، وتوج هذه الإجراءات التي سببت الثورات نزع السلاح، الذي كان معظم الأهالي يحملونه، ليدفعوا به سطوات البدو وعدوانهم، فانتزع السلاح من أيديهم أمر لا تقبله نفوسهم عن طاعة واختيار.

الحرب السورية الثانية : [1839 م]:

ما فتئت الدولة العثمانية بعد هزيمتها في معركة (قونية)، وإبرامها اتفاق (كوتاهية)، تبذل كل ما وسعها لاسترجاع سورية وإقليم أضنة إلى حوزتها، وتصميمها على ذلك بدأ عقب هزيمتها في قونية مباشرة⁽⁷¹⁾، ولم يؤخرها عن امتشاق الحسام حتى سنة 1839 إلا شعورها بأنها أضعف جداً من مصر، فأخذت تتحين الفرصة المناسبة للثأر، ولم تنقطع طوال هذه المدة عن تحريض سكان سورية على الثورات، وخلع أيديهم من الطاعة لمحمد علي.

وعندما توفي رشيد باشا سنة 1836، خلفه في قيادة الجيش العثماني محمد حافظ باشا، أحد قواد العثمانيين المشهورين في ذلك العصر، وفي خلال ذلك حدثت مفاوضات بين العثمانيين ومصر لتسوية الخلاف بينهما بطريقة ودية، فأوفد السلطان محمود الثاني سنة 1837 مندوبه (صارم أفندي) ليفاوض في ذلك محمد علي، لكن هذه المفاوضات أخفقت، إذ لم يتفق الطرفان على شروط يقبلانها.

ولما أخفقت تلك المفاوضات، ورأى محمد علي دسائس السلطان تزداد في

(71) حدثت الدولة العثمانية سنة 1834 جيشاً في (سيواس) - إلى الشرق من أنقرة - تاهباً للزحف على سورية عند سنوح الفرصة، وعهدت بقيادته إلى رشيد باشا قائد الجيش العثماني الذي أسر في واقعة قونية، فأخذ يستعد للزحف أملاً أن يظفر بالجيش المصري، فيمحوا لحقه من العار والهزيمة في (قونية) ولكن الفرص لم تتح له حتى عاجله الأجل 1836 م.

سورية، اعترم إعلان الاستقلال⁽⁷²⁾، ليقطع آخر سبب يربط مصر بالدولة العثمانية، واستدعى قناصل الدول في مصر، وأعلمهم بعزمه هذا في أيار (مايو) سنة 1838 م، وكان محمد علي يعتقد أن الدول الأوروبية لا تعارضه في إعلان الاستقلال أسوة بما فعلته حيال اليونان، إذ آزرتها في تحقيق استقلالها وانفصالها عن الدولة العثمانية وتأييدها في مطالبتها القومية، ولكن الدول الأوروبية تنظر إلى مصر بغير العين التي تنظر بها إلى اليونان، فاعترضت على ما عزم عليه محمد علي، وحذرت من عواقب قراره، وبذلك بدا تحيزها للعثمانيين جلياً، مما جبراً السلطان محمود الثاني على التحرش بمحمد علي، فأدى ذلك إلى وقع الحرب السورية الثانية.

وكان سفير إنكلترة في اسطنبول (اللورد بونسوني) يحرض السلطان على التشدد في شروطه، مما أدى إلى إخفاق المفاوضات، وعقدت معاهدة تجارية مع الدولة العثمانية سنة 1838، من شروطها إلغاء الاحتكار في جميع أنحاء السلطنة العثمانية، وكان المفهوم أن هذه المعاهدة تسري على مصر لأنها كانت إلى ذلك الحين جزءاً من السلطنة العثمانية، ووافقت فرنسا على هذه المعاهدة في تشرين الثاني (نوفمبر) 1838 م، لأن ظاهرها يوافق المبادئ الإنسانية، ولم يكن من سبيل إلى رفض مثل هذه المعاهدة⁽⁷³⁾.

وفطن محمد علي إلى أن المقصود من وضعها هو إحراجها، فلم يعلن اعتراضه عليها، ولا قبوله إياها، وفي غضون ذلك بذلت الدول الأوروبية مساعي عدة لحل الخلاف دبلوماسياً، خصوصاً وقد أخذت تحركات الجيش العثماني تزداد نشاطاً بالقرب من التخوم السورية.

حصن المصريون مضيق (كولك) من مضائق جبال طوروس تحصيناً منيعاً، إذ هو طريق الزحف على سورية من ناحية الأناضول، فشيّدوا فيه القلاع المحكمة، وركبوا فيها المدافع الضخمة على الأساليب الهندسية الحديثة، وبلغ عدد المدافع

(72) كادلفين وبارو، ستان من تاريخ الشرق: 22/1 و46.

(73) عصر محمد علي، ص 271، تاريخ الأنظار العربية الحديث، ص 137.

التي ركبها المصريون في قلاع المضيق ونواحيه 115 مدفعاً⁽⁷⁴⁾، وراح إبراهيم باشا يرقب حركات الجيش العثماني، الذي كانت طلائعه ترابط في عيتاب وكلس بقيادة حافظ باشا. ويتلقى تعليمات والده، الذي عرف أنها الحرب لا محالة، فسير الجند إلى سورية ومعهم الذخائر، وعهد إلى وزير الحرية أحمد باشا المنكلي أن يلحق بإبراهيم باشا ليعاونه في الحرب المنتظرة⁽⁷⁵⁾، فكان سفر المنكلي إعلاناً بقرب وقوع القتال، فتدخل المسيو كوشليه، قنصل فرنسة العام لوقف سفر وزير الحرية، فطلب إليه محمد علي أن تعطيه الدول موثقاً ألا يزحف الجيش العثماني على سورية، وفي مقابل ذلك يمنع سفر وزير حربيته، بل ويستقدم إبراهيم باشا أيضاً، فضمن له القنصل الفرنسي ذلك، بناء على خطاب بهذا المعنى جاءه من سفير فرنسة باسطنبول، وكان الحديث بحضور قنصل النمسة، فالتفت إليه محمد علي وسأله: أتؤيد الرسائل الواردة له من السفير الفرنسي وما يقوله قنصل فرنسة؟ فأجاب بالنفي، فلم يسع محمد علي إلا أن صارع القنصلين بأنه إزاء هذا التضارب يرى من واجبه أن يتخذ وسائل الأهبة والاحتياط، وأنفذ من فوره وزير الحرية إلى حلب، فوصل إليها بعد تسعة أيام من مغادرته مصر، وكانت الحرب قاب قوسين أو أدنى⁽⁷⁶⁾.

احتشدت طلائع الجيش العثماني في قرية نصيبين⁽⁷⁷⁾ وحولها، وأخذ حافظ باشا يستعد للزحف، فاحتلت طلائعه من القرى ما حول مدينة عيتاب واجتازت

(74) إحصاء المسيو أوديفير في مباحثه عن (الحكم المصري في بلاد القرم)، التي نشرت بمجلة الشرق الفرنسية سنة 1868 م، ص 590.

(75) سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص 184.

(76) عصر محمد علي، ص 273.

(77) تقع قرية نصيبين على الطريق الواصل بين بيرة جك (البيس) وميناء الإسكندرية، وموقعها غربي بيرة جك القائمة على الضفة اليسرى لنهر الفرات، وهي غير نصيبين التي بالجزيرة السورية، جاء في (معجم البلدان 289/5): «ونصيبين أيضاً قرية من قرى حلب».

ويذكر بعضهم اسم هذا الموقع (نزيب)، ولا محل لأن تستبدل نصيبين باسم (نزيب) وهو الاسم الأجنبي المحرف عن نصيبين، ولم يرد في أي معجم من المعاجم العربية، ولا مبرر لترك الاسم العربي كما ورد في معاجمتنا.

سرية من الجيش العثماني نهر الساجور⁽⁷⁸⁾، فتخطت بذلك الحدود المرسومة في اتفاقية كوتاهية، وفي منتصف حزيران (يونيو) جاء كتاب محمد علي لابنه بالآلا يكتفي بإرجاع العثمانيين إلى الحدود، بل عليه حربهم وسحق جيشهم ما داموا لم يراعوا العهد والمواثيق، فاستعد إبراهيم باشا لمهاجمة الجيش العثماني الذي احتشد في نصيبين، والذي بلغ تعدادة 38 ألف مقاتل، ويحتل مواقع حصينة، ولم يكن ينقصه القواد الأكفاء، لأن فريقاً من الضباط الألمان، وعلى رأسهم القائد الشهير البارون (فون مولتكه)⁽⁷⁹⁾، كانوا يرافقون القواد العثمانيين، وهم الذين تولوا تحصين نصيبين حتى جعلوها من أمنع المواقع الحربية.

أما الجيش المصري فكان عدده أربعين ألف جندي⁽⁸⁰⁾، فالجيشان كانا متقاربين من جهة العدد، لكن الجيش المصري كان يفوق جيش العثمانيين في النظام وبراعة القيادة، ودرية جنوده، ومرانهم على القتال، وثقتهم بأنفسهم وبقوادهم الذين خاضوا وإياهم المعارك، ورفعوا معاً علم النصر من قبل⁽⁸¹⁾.

وفي صبيحة 24 حزيران سنة 1839 م بدأت معركة نصيبين التي أسفرت عن خسارة العثمانيين، وانتصار إبراهيم باشا، الذي قضى في هذه المعركة على قوة العثمانيين الحربية، فكان وقعها أليماً جداً على العثمانيين، وتوفي السلطان محمود الثاني في أول تموز (يوليو) سنة 1839 قبل أن يبلغه نبأ انكسار جيشه، إذ كان على فراش الموت، وخلفه عبد المجيد الأول⁽⁸²⁾ في الوقت الذي تزلزلت فيه قوائم السلطنة من ضربات إبراهيم باشا، ولم تكن سن السلطان الجديد تتجاوز السابعة عشرة، فلم يدر كيف يتصرف، ولا كيف يتجه بين العواصف التي هبت على

(78) نهر الساجور: ينبع بالقرب من عيتاب، ويمر بها ويصب في الفرات، وهو الحد الفاصل بين أملاك محمد علي والدولة العثمانية.

(79) فون مولتكه: Moltke [1800-1891]، قائد ألماني، درب الجيش العثماني وأعاد تنظيمه بعد اتفاقية كوتاهية وانهزام الجيش العثماني قبالة الجيش المصري، قاد الجيش الألماني بعد ذلك في الحرب مع فرنسا: 1870-1871 م.

(80) إحصاء كادلفين وبارو في كتابهما: (سنتان من تاريخ الشرق): 259/1.

(81) عصر محمد علي، ص 275.

(82) عبد المجيد الأول: [1839-1861].

عرشه . أما إبراهيم باشا فقد اتجه شمالاً ليفتح عيتتاب ، ومرعش ، وأورفة .

وفي الوقت ذاته سلم أحمد باشا فوزي الأسطول العثماني إلى محمد علي ، بعدما عين السلطان عبد المجيد خسرو باشا صديقاً أعظم ، وكان بينه وبين أحمد باشا فوزي عداوة قديم ، وهكذا تسلم محمد علي الأسطول العثماني الضخم ، «في تلك الفترة كان طالع محمد علي قد بلغ الأوج»⁽⁸³⁾ .

قدم ممثلو الدول الخمس الكبرى في اسطنبول : (إنكلترة وفرنسة وروسية والنمسة وبروسية) في 27 تموز (يوليو) 1839 مذكرة⁽⁸⁴⁾ يطلبون بها من السلطان أن لا يبرم أمراً في شأن المسألة المصرية إلا باطلاعهم واتفاقهم .

قبل السلطان هذه الوساطة بارتياح ، ولكن محمداً علياً اعترته الكآبة عندما أبلغ بمضمون المذكرة (15) ، وأدرك أن إنكلترة منذ سنوات تنظر بقلق إلى قوته المتعاظمة ، وهي تطمح إلى القضاء عليه ، وطرده من سورية ، حفاظاً على طريق الهند .

ولكنه فرح بالخلاف بين الوسطاء ، ففرنسة تميل إليه ، ويتعاطف شعبها معه منافسة لإنكلترة ، لذلك ، لم يقم بأية تنازلات .

معاهدة لندن الأولى : 15 تموز (يوليو) 1840 م :

وقع هذه المعاهدة كل من روسية والنمسة وإنكلترة وبروسية والباب العالي العثماني ، وعلى الرغم من ممانعة فرنسة ، قررت الدول الكبرى كبح جماح محمد علي بالقوة ، ووضع حدود لطموحه المفرط .

(83) قالها قسطنطين بازيلي ، وهو شاهد عيان ، وصف بالتفصيل خيانة الأُميرال العثماني ، كما وصف الأسطول العثماني بعد تسلمه في ميناء الإسكندرية ، فقد كان بازيلي في طريقه لزيارة محمد علي في الإسكندرية ، (سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني ، ص 208 وما بعدها) .

(84) وهي المذكرة المعروفة تحت رقم 15 ، تاريخ 27 تموز (يوليو) 1839 ، وهي اقتراح مترنيخ وزير النمسة الأكبر ، ووجهة نظره أن يحول دون انفراد روسية بالتدخل في المسألة الشرقية ، وإرغام فرنسة على العمل سوية مع الدول الكبرى .

وبناء على مضمون معاهدة لندن الأولى، اقترح الباب العالي على محمد علي أن يحكم مصر وراثياً، ويدير مدى الحياة جنوبي سورية (أي فلسطين)⁽⁸⁵⁾، على أن يوافق على هذا الاقتراح، الذي أيده ممثلو الدول الكبرى في غضون عشرة أيام، وأن يوجه في خلال العشرة أيام هذه الأوامر إلى جيشه بإخلاء بقية سورية وأضنة، وكريت⁽⁸⁶⁾ وشبه جزيرة العرب، مع إرجاع أسطول السلطان فوراً.

وفي حال رفض محمد علي لهذا الاقتراح، يقتصر الباب العالي على تقديم مصر ليحكمها وراثياً، ويمنح مدة عشرة أيام أخرى لقبول هذا الشرط، تاركاً لنفسه في حال رفض محمد علي ثانية حرية العمل بالشكل الذي يراه بعد مباحثات تمهيدية مع الدول الكبرى.

وبما أن سورية الشمالية ستعاد إلى السلطان على أي حال، فقد كان بالإمكان في خلال المحادثات مع محمد علي، وقبل انقضاء المواعيد المقررة، أن تبدأ العمليات الحربية عند الشواطئ اللبنانية، وتنقطع المواصلات البحرية بين سورية ومصر، أما في خصوص تهديد محمد علي المألوف بحملة إبراهيم باشا على أسية الصغرى، فقد اتفقت الدول المتحالفة، على أن تحتل أساطيلها في حال تنفيذ هذا التهديد، البوسفور والدردنيل لحماية العاصمة العثمانية، وكان فيلق من القوات الروسية مستعداً لعبور البحر الأسود من أوديسا وسيبستوبول، والتقدم لملاقاة إبراهيم باشا.

أوصل خبر معاهدة لندن إلى سورية (نابيس)^(*) الإنكليزي، الذي ظهر في (آب أغسطس) مقابل بيروت فجأة، مع أربع سفن وفرقاطة، لقد كان يأمل بظهوره إثارة لهيب تمرد جديد في لبنان، ويبعث الوجل في القوات المصرية في سورية ويربكها.

(85) وفق خط يمتد من رأس الناقورة على البحر المتوسط (شمالاً عكا، وجنوباً صور) إلى بحيرة طرية، فنهر الأردن إلى البحر الميت، إلى العقبة على البحر الأحمر.

(86) وهي في بعض المراجع: كاندي Candie، وكاندي مدينة في كريت، اسمها اليوم هيراكليون: Hérakléion.

(*) شارل نابير Napier.

رفض محمد علي مقررات مؤتمر لندن، وقرر الذود بالسيف عما أخذه بالسيف⁽⁸⁷⁾، خصوصاً وجيشه في سورية 75 ألف رجل، وقد زود بكل ما يلزم لمدة سنة واحدة، معولاً الكثير على نفوذ الأمير بشير الشهابي بين القبائل اللبنانية، ومؤمناً بشفاعة فرنسة ونصرتها، منتظراً - من ساعة إلى أخرى - العون منها للوقوف ضد الدول المتحالفة⁽⁸⁸⁾ . .

ولكن . . على الرغم من كل حجج فرنسة، حول نقص الوسائل لانتزاع سورية من السلطة المصرية، حسبت وزارات الدول الكبرى باتقان شديد الوسائل المادية الضرورية لهذا، إن إبراهيم باشا الذي كان يقارن نفسه بالإسكندر المقدوني، ويضع نفسه فوق بونابرت، لأنه احتل سورية، وتوغل في قلب آسية الصغرى بحملتين مع جيش قوامه 20 ألفاً، أدرك بالتجربة تداعي مآثرته، حينما لم يستطع بجيش من 70 ألفاً الذود عن غنيمته أمام حفنة من القوات المتحالفة، وأمام فيض الكراهية الشعبية⁽⁸⁹⁾ .

بدأت إنكلترة والنمسة مع العثمانيين بعمليات حربية، ضد محمد علي، وفي 11 أيلول (سبتمبر) 1840 أنزل الأسطول الإنكليزي قوات مسلحة في شمالي بيروت، وشرع الإنكليز والنمساويون بتسليح الجبلين، وإمدادهم بالمدرين والأموال، وقامت انتفاضة بقوة جديدة ضد إبراهيم باشا في لبنان، فوجد الجيش المصري نفسه في وضع حرج .

واعتمد محمد علي على معونة فرنسة، إلا أنها لم تفعل شيئاً سوى التهديد بالسلاح، ولم تمد مصر بأية مساعدة فعالة، وأدركت الحكومة الفرنسية بأن المساعدة المسلحة للدفاع عن مصر تنطوي في ثناياها على حرب أوروبية واسعة النطاق، علماً أن فرنسة ستضطر إلى الصراع وحيدة وفي آن واحد ضد بروسية في القارة الأوروبية، وضد إنكلترة في البحار، لذلك . . عندما وجدت نفسها أمام هذا

(87) تاريخ الاقطار العربية الحديث، ص 141 .

(88) سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص 233 .

(89) المرجع السابق، ص 235 .

الوضع، لم تخاطر للقيام بحرب أوروبية واسعة، وتركت مصر في كفة الأقدار⁽⁹⁰⁾.

وفي 10 تشرين الأول (أكتوبر) 1840، سحق الجنود الإنكليز قوات إبراهيم باشا على مقربة من بيروت، فاضطر المصريون إلى إخلاء المناطق الجبلية من لبنان، والجللاء عن الساحل، واستسلم الأمير بشير الشهابي، حليف محمد علي، إلى الإنكليز فنفي إلى مالطا⁽⁹¹⁾.

وفي 3 تشرين الثاني (نوفمبر) 1840 سقطت عكا بعد قصفها بحراً⁽⁹²⁾، واحتلت المدينة وحدة إنكليزية صغيرة، وشرعت بالتقدم نحو القدس، وقامت في فلسطين انتفاضات ضد المصريين، وأصبحت مقاومة المصريين دون جدوى.

استسلم محمد علي: وفي تشرين الثاني (نوفمبر) 1840 قاد نابير عمادة إنكليزية إلى الاسكندرية، وقدم إنذاراً إلى محمد علي هدد فيه بإطلاق النار على القاعدة الرئيسية للأسطول المصري.

وتأثر محمد علي من تهديدات الإنكليز المتكررة باحتلال مصر، وقال: «إن الإنكليز يتهدونني بالنزول إلى بر مصر، فليجربوا! ولينفذوا وعيدهم! فسيرون أننا على استعداد لملاقاتهم، وأن الأجنة في بطون أمهاتهم مستتشر في قتالهم»⁽⁹³⁾.

أمام الموقف الحرج في سورية، وشواطئ مصر على البحر المتوسط، رأى محمد علي أن يجنح إلى السلم، إذ لا طاقة له بمحاربة أوروبية مجتمعة، خصوصاً بعد تخلي فرنسة عنه، فقبل أن يجلو عن سورية، وأن يرد الأسطول العثماني إلى السلطان، مقابل تخويله حكم مصر وراثياً بضمانة الدول الأوروبية.

وبالحاح من ممثلي الدول الكبرى، وافق الباب العالي على خضوع محمد

(90) تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص 142.

(91) مالطا: جزيرة في البحر المتوسط بين صقلية وليبيا، احتلها الإنكليز 1800 م، ولعبت دوراً هاماً في الحرب العالمية الأولى.

(92) عصر محمد علي، ص 298، سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص 254.

(93) تاريخ محمد علي، موريه: 253/4.

علي، وكانت القرارات النهائية للباب العالي، التي وافق عليها في أيار (مايو) سنة 1841 ممثلو الدول الكبرى:

تم التنازل لمحمد علي عن الحق في الحكم الوراثي لمصر والسودان، بمثابة والٍ مفوض للسلطان، وحددت الوراثة الأكبر الذكور في أسرته، وقلص جيش محمد علي حتى 18.000 جندي، وحرم من حق تعيين الجنرالات في جيشه، ومن حق بناء السفن الحربية، وأعاد إلى السلطان أسطوله الحربي، واعترف بأنه تابع للسلطان، وتعهّد بدفع جزية كبيرة إلى خزينته، وأخلّى سورية والجزيرة العربية وكريت⁽⁹⁴⁾.



(94) مصادر الموضوع:

- عصر محمد علي، عبد الرحمن الرافعي، دار المعارف بمصر، ص 217 وما بعدها.
- تاريخ محمد علي، للمسيو مورييه Moureiz: 376/4.
- المسألة المصرية والقانون الدولي، دي مارتانس (سنة 1882)، ص 5 وما بعدها.
- ستان من تاريخ الشرق [1839-1841]، كادلفين وبارو: 168/1.
- مصر الحديثة، فولابل: 249/2.
- لمحة عامة عن مصر، كلوت: 319/2.
- تاريخ الأقطار العربية الحديث، لوتسكي: ص 140 وما بعدها.
- سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، بازيلى، ص: 260 وما بعدها.



معركة الزلاقة وصداها في الشعر الأندلسي



الأستاذ محمد سعيد محمد
جامعة سبها



خلّد الشعر العربي المعارك الحربية التي تدور بين العرب وأعدائهم منذ الفتوحات الإسلامية بقصائد تعد من روائع الشعر الحربي، ومن هذه القصائد على سبيل المثال لا الحصر قصيدة أبي تمام في وصف معركة (يوم عمورية) وكذلك قصائد المتنبي، وأبي فراس الحمداني في التغني بانتصارات العرب على الروم تحت قيادة سيف الدولة الحمداني.

ولا يختلف الحال في الأندلس عما في المشرق، فقد كان الشعر استجابة للأحداث الهامة مننداً بالانقسام، داعياً إلى توحيد الصفوف، وصد الأعداء منذ أن سقطت: (بريشتر)⁽¹⁾ أول مدينة أندلسية في أيدي الإسبان (456 هـ - 1064 م).

(1) يمكن للقارئ أن يرجع إلى مقالتنا الموسومة بـ (نكبة بريشتر وصداها في الأدب الأندلسي) مجلة تراث الشعب الصادرة بالجمهورية العدد 20-21 الفاتح 1986 م.

وعندما انتصر العرب في الأندلس في معركة الزلاقة الشهيرة⁽²⁾ (479 هـ - 1086 م) لم تحظ هذه المعركة بعناية المؤرخين فحسب؛ بل اهتم بها الشعراء كذلك، وخلّدوها في العديد من القصائد والمقطوعات، متبعين أحداث الأندلس قبل الزلاقة ببضع سنوات.

فقد كان المعتمد بن عباد أمير أشبيلية في السنوات التي سبقت معركة الزلاقة يدفع الإتاوات لألفونسو السادس نتيجة لضعف إمارته، وخوفه من غارات الفرنجة التي ربما تسبب له سقوط إمارة أشبيلية، وما يقع تحت سلطانها من مدن، ولا تجد من ينصرها أو يقف معها من إمارات الطوائف التي تعاني من التفرق، والتمزق، والإنقسام.

وقد وجد بعض الشعراء للمعتمد عذراً في دفع الإتاوات لألفونسو السادس قال الشاعر (حسان بن المصيصي) في ذلك:

ولم تطو دون المسلمين ذخيرة تهينُ كرام المنفسات لتكرما
تحيلُ في فك الأسارى وإنما تعاقدُ كفّاراً لتطلق مسلما
وما كنت ممن شحّ بالمال والقنا فتكنز ديناراً وتركز لهما
فترسله للضفير أصفر عسجداً وإن خالفوا أرسلت أبيض مخدمًا⁽³⁾

فواضح أن الشاعر يبارك عزيمة المعتمد، ويؤيده في سياسة المهادنة التي استعملها مع الفونسو لأن الدخول في معركة لا تكافؤ فيها يعدّ تهوراً، وهذا التصرف في نظرنا يدل على العبقرية الحربية التي تميّز بها المعتمد بن عباد، حيث أنّه كان يؤجل الصدام المسلّح مع الفونسو حتى يحين أوانه⁽⁴⁾.

أما الشاعر أبو بكر الداني فإنه يرى أن المعتمد يمتاز ببعده نظره، وثاقب

(2) بطحاء الزلاقة من إقليم بطليوس من غرب الأندلس. انظر الحميري في كتابه الروض المعطار - تحقيق احسان عباس ص 287.

(3) ابن بسّام - الذخيرة - تحقيق احسان عباس ق ح م - ص 248.

(4) وبخاصة إذا عرفنا أنّ المعتمد استنجد بيوسف بن تاشفين سنة (467 هـ - 1075 م) عندما شعر أن مدن الأندلس في طريقها إلى السقوط في أيدي الفرنجة.

بصيرته، فهو يدفع الإتاوات؛ وفي نفسه براكين من الغضب لم يثن الأوان لخروجها، وبخاصة إذا علمنا أن جيشه يقل عن جيش الفونسو عدداً وعدة، ودول الطوائف لن تقف معه لأنها منصرفة إلى أشياء هامشية مصيرها إلى زوال، فكان الشاعر يثق بحسن تصرف قائده فيقول في ذلك:

في نصرة الدين لا أعد نصرتَه تلقى النصارى بما تلقى فينخدعُ
تنيلهم نعماً في طيها نقمُ سيستضر بها من كان يتفجع
وقل ما تسلّم الأجسامُ من عَرَض إذا توالى عليها الرّي والشبع
لا يخبطُ الناسُ عشواً عند مشكلة فأنت أدري بما تأتي وما تدعُ

غير أن النصارى لم يكتفوا بالإتاوات المتوالية التي كانت تدفع لهم من قبل أمراء الطوائف ولكنهم باتوا يطعمون في استرداد بعض المدن والحصون من أيديهم، فكثر غاراتهم عليها، فقتلوا، وسبوا عدداً كبيراً من المسلمين، وسقطت في أيديهم مدينتا قورية وسُرتة وحصون غيرهما على درجة كبيرة من الحصانة والامتناع⁽⁵⁾. وبعدها سقطت طليطلة أكبر المعاقل الحصينة سنة 578 هـ - 1086 م وخروجها من أيدي المسلمين يعني بداية النهاية للوجود العربي في الأندلس، وذلك لأن طليطلة تعد من القلاع الهامة التي تصاقب مملكتي ليون وقشتالة المسيحيين، وهي إحدى المعاقل الحصينة ذات الموقع الاستراتيجي فهي تقع وسط الأندلس وقبل سقوطها في أيدي المسلمين كانت تمثل عاصمة الإسبان.

وقد افصح (فردينانو) أحد القادة الإسبان عن النية الحقيقية لقومه عندما تحدث مع رُسل أهل طليطلة الذين طلبوا منه الصلح والتفاوض بشأن الإتاوات الباهظة التي فُرضت عليهم بقوله: (فإنما نطلب بلادنا التي غلبتمونا عليها قديماً في أول أمركم، فقد سكتتموها ما قضى لكم وقد نصرنا الآن عليكم برداء تكم، فاحلوا إلى عدوتكم واتركوا لنا بلادنا، فلا خير لكم في سكتناكم معنا بعد اليوم، ولن نرجع عنكم)⁽⁶⁾.

(5) ابن بسّام الذخيرة - تحقيق احسان عباس ق ح م 1 ص 249.

(6) المصدر نفسه ص 249.

ويطالعنا شاعر من طليطلة ضاع اسمه من كتب التراث كما ضاعت طليطلة من أيدي العرب والمسلمين يستصرخ أمراء الطوائف لنجدة المدينة المنكوبة بقصيدة طويلة تبلغ اثنين وسبعين بيتاً يصور فيها حالة المدينة وما أصابها. ويبدو أن قائلها يوجهها للمعتمد بن عباد أقوى وأشجع أمراء الطوائف رغم أن الشاعر لم يصرح باسمه صراحة فيقول:

ألاً رجل له رأي أصيل	به مما نحاذر نستجيرُ
يكرُّ إذا السيوفُ تناولته	وأين بنا إذا ولّت كروُ
ويطعن بالقنا الخطار حتى	يقولُ الرَّمحُ ما هذا الخطير
... ييادها خرقاً قبل اتساع	لخطب منه تنخسف البدور
.... يوسع للذي يلقاه صدرا	فقد ضاقت بما تلقى صدورُ
... ونرجع أن يتيح الله نصراً	عليهم إنَّه نعم النصير ⁽⁷⁾

فإن كان الشاعر قد صوّر المحنة، واستنجد بمن يتلافى الخطر، ويرأب الصدع قبل أن ينهار وحرّض على استرجاع المدينة ليقف مسلسل السقوط، فإن شاعراً آخر هو الفقيه الطليطلي ابن العسال تشاءم بما حلّ بطليطلة، وكأنما تكهن بنهاية الوجود العربي. فبدلاً من أن يحرض الناس على البقاء، وعدم ترك دورهم وديارهم، ومدينتهم ذات الظلال الوارفة كما أكد على ذلك الشاعر المجهول الاسم في قصيدته التي استشهدنا بجزء منها نراه يطلب من الناس الرحيل فيقول:

حشوا مطاياكم عن أرض أندلس فما المقامُ إلّا من الغلط
فالشوب ينسلُّ من أطرافه وأرى ثوب الجزيرة منسولاً من الوسط⁽⁸⁾
ولكن الشاعر الطليطلي الزاهد ابن العسال فيما يبدو أنشد هذه الأبيات وهو يحسّ بالمرارة في الوقت نفسه يستصرخ الأمراء، ويناشد أهل الأندلس أن البقاء لن يكون إلا بتنظيم الصفوف والجهاد في سبيل الله، وإرجاع المدينة، وسوى ذلك يعني الرحيل.

(7) المقري - نفع الطيب - تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ج 6 ص 231-232.

(8) ابن بسام - الذخيرة - تحقيق احسان عباس ص 250.

في ظل هذا الحادث الجلل - سقوط طليطلة - والصمت الذي قوبل به من قبل أمراء الطوائف وعدم تلييتهم صرخات أهلها الذين يعانون الأمرين شعر المعتمد بن عباد بأن الخطر الداهم يزحف حثيثاً نحو بقية الممالك الأخرى، وأن أمراء الطوائف لن يخوضوا معه معركة فاصلة مع الفونسو السادس. لذلك لجأ إلى يوسف بن تاشفين يستنجد به ويبين له حال الأندلس، وحال أمراء الطوائف فقال في رسالة بعث بها إليه: (أيّد الله أمير المؤمنين، ونصر به الدين، إنّنا نحن في هذه الأندلس قد تلفت قبائلنا، وتفرّق جمعنا، وتغيّرت أنسابنا بقطع المادة عنا من معيننا، فصرنا شعوباً لا قبائل. . وتوالى علينا هذا العدو المجرم اللعين أذفشر، وأناخ علينا بككلة، ووطئنا بقدمه، وأسر المسلمين، وأخذ البلاد والقلاع والحصون، ونحن أهل هذه الأندلس ليس لأحد منا طاقة على نصره جاره، ولا أخيه، ولو شأؤوا لفعلوا)⁽⁹⁾.

وطلب من ابن تاشفين أن يجوز البحر للحفاظ على شريعة الإسلام ونصرة دينه، وذكره بجزاء ثواب الجهاد.

وبعد هذه الرسالة عبّر المعتمد بن عباد إلى العدو للقاء يوسف بن تاشفين، وناشده الله أن يعبر إلى الأندلس لنجدتها وتخليصها من اعتداءات الفرنجة.

وقد أثار هذا العمل البطولي الرائع قرائح الشعراء فجادت بقصائد رائعة تصوّر ذلك العبور وتشدّد بذلك العمل البطولي الذي سجله المعتمد بن عباد في صفحات التاريخ العربي الإسلامي بكل فخر في سبيل نصرته الإسلام والعروبة لم يركن فيه لنصائح الناصحين فقال قولته المشهورة: (حرز الجمال عندي خير من حرز الخنازير)⁽¹⁰⁾.

ويطالعنا أبو عبد الله بن عبد العزيز البكري (ت 487 - 1094 م) بمقطوعة شعرية يمدح فيها المعتمد عندما عبر البحر للعدوة فقال:

يهون علينا مركب الفلك أن يرى محياً العلا لما نبا مركب الجُرد

(9) مؤلف مجهول - الحلل الموشية - تحقيق سهيل زكار وعبد القادر رزمادة ص 45-46.

(10) المصدر نفسه ص 45-46.

فجزنا أجاج البحر نبغي زلاله وذقنا جنى الشريان نبغي جنى الشهد
 يذكّرنا ذاك العباب اذا طمى ندى كفك الهامي على القرب والبعد
 محمد يا بن الأكرمين أرومة ليهنك تشييد المكارم والمجد
 فلو خلّد الإنسان بالمجد والتقى وآلائه الحسنى لهُنّت بالخلد⁽¹¹⁾

ويبدو أن الشاعر كان من ضمن الذين عبروا مع المعتمد، ويرى أنّ كل شيء يهون لأن الرحلة تسعى إلى هدف سام ونيل هو استدعاء جيوش مسلمة للحرب مع جيوش مسلمة يحاصرها الفرنجة، ويشيد الشاعر بالمعتمد، ويذكره البحر بعباءة قائده الذي ينتمي إلى نسب كريم ويثمن مسعاه الذي يهدف إلى تشييد المكارم والأمجاد والدفاع عن الإسلام ليوضع في سماء الخالدين.

وقد وصف اسطول المعتمد وهو يعبر البحر إلى العدو أيضاً شاعره عبد الجليل بن هبون، فقال في ذلك شعراً كثيراً فيما يبدو، ولكن ما وصلنا منه قصيدتان الأولى مطلعها:

يا حسنه يوماً شهدت زفافها نبت الفضاء إلى الخليج الأزرق⁽¹²⁾
 وهذه القصيدة تتكون من تسعة أبيات يصور فيها الشاعر العبور ويصف الأسطول بمراكبه الزاحفة بقيادة الفرسان الشجعان الذين يشبهون الأسود في جرأتهم وإقدامهم.

أما القصيدة الثانية فهي رائية تتكون من أربعة وعشرين بيتاً، وتفوق الأولى في جودتها وحرارة عاطفتها مطلعها:

عزمٌ تجرّد فيه النصر والظفر وفكرةٌ خمدت من تحتها الفكر⁽¹³⁾
 ويعد هذا المطلع يتنقل الشاعر لمديح المعتمد بن عباد الذي جاز البحر فيقول:

ركبت في الله حتى البحر حين طما آذيه، وبسوط الريح ينحصر

(11) ابن بسام - الذخيرة ق حم 1 ص 238.

(12) المصدر نفسه ص 505-506.

(13) المصدر نفسه ص 503.

كَأَنَّمَا النَّهْرُ لَمَّا سَارَ إِلَى ذَاكَ الْمَجَازِ فَأَجْرَى فَلَكَكَ النَّهْرُ
كَأَنَّمَا قَمْتُ بِالْجَدْوَى تَسَاجِلُهُ فَنَالَهُ دَهْشٌ أَوْ نَابَهُ حَصْرُ
لَمْ تَتْنِ عَنْكَ يَدًا أَرْجَاءُ ضَفْتِهِ أَلَّا وَمَدَّتْ يَدًا أَرْجَاؤُهُ الْأَخْرَ

فالمعتمد ركب البحر وخاطر بنفسه بعزيمة صلبة جعلته يستهين بما يصادفه
فالشاعر هنا يهول الخطر الذي يلاقيه المعتمد حين يبين للناس مشقة هذا العمل.

وانتقل الشاعر بعد وصف الأسطول إلى وصف فرس المعتمد ومدح شجاعة
راكبه فقال:

طَرَفٌ يَزُلُّ عَلَيْهِ سَرَجٌ فَارِسِهِ وَلَيْسَ مِمَّا تَضُمُّ الْحُزْمُ وَالْعُدْرُ
كَأَنَّ رَاكِبَهُ فِي مَتْنٍ ذِي لَبْدٍ غَضْبَانٌ تَقْدُحُ مِنْ أَنْفَاسِهِ الشَّرْرُ
حَمَلَتْ نَفْسَكَ فِيهِ فَوْقَ دَاهِيَةٍ دَهِيَاءٌ لَا مَلْجَأَ مِنْهَا وَلَا وَزَرَ
عُذِرَتْ لَوْ أَنَّهُ مِيدَانُ مَعْرَكَةٍ يَسْمُولُهُ رَهَجٌ فِي الْجَوِّ مُتَشَرُّ
فِي حَيْثُ لِلْكَرِّ وَالْإِقْدَامِ مُضْطَرِبٌ وَحَيْثُ تَمْلُكُ مَا تَأْتِي وَمَا تَلُرُ

وهذا الانتقال من وصف الأسطول إلى وصف الفرس ليس جديداً على الشعر
في بيئة الأندلس، ولم يكن ابن عبد الصمد هو السابق إليه بل نجده عند شاعر
أندلسي سابق هو ابن دراج القسطلي (ت 420 هـ) يصف أسطول المنصور بن أبي
عامر فيذكر الخيل هو الآخر في قصيدة مطلعها:

لَكَ اللَّهُ وَالنَّصْرُ الْعَزِيزُ كَفِيلُ أَجَدُّ مُقَامٌ أَمْ أَجَدُّ رَحِيلُ⁽¹⁴⁾
وفيما يبدو أنَّ للشاعرين ما يبرر ذلك فمن المعروف أنَّ أكثر المعارك التي
يخوضها الأمراء في الأندلس تكون برية، ومن ثم يسيطر عليهم التصوير للمعارك
البرية.

وفي الأبيات الأخيرة من القصيدة يبين الشاعر حب أهل حمص (اشبيلية)
للمعتمد ويصور مدى قلقهم على حياته فقد أرقهم السهر في انتظار أميرهم،
يتضرعون إلى الله أن لا يصاب بمكروه فقال:

(14) ابن دراج - ديوان ابن دراج القسطلي - تحقيق محمود علي مكي ص 3.

هَلَا رَحِمْتَ نَفْساً حَامَ حَمَائِمَهَا عَلَيْكَ وَاسْتَوْلَتْ الْأَشْوَاقُ وَالذِّكْرُ
وَعَادَ أَجْنِبُهَا مَنْ كَانَ أَشْجَعُهَا - شَحّاً عَلَيْكَ وَأَحْيَا لَيْلَهُ السَّهَرُ
إِنَّا لَفِي جَمْعٍ نَسْتَقْرِي مُحَاضَرَهَا وَلِلْقُلُوبِ بِذَلِكَ اللَّجْ مُحْتَضَرُ
لَا نَحْسِبُ الظَّنَّ إِشْفَاقاً وَقَدْ ضَمِنْتَ لَنَا مَسَاعِيكَ أَنْ يَعْنُو لَكَ الْقَدْرُ⁽¹⁵⁾

وقبل أن يخوض الجيش العربي الإسلامي معركة الزلاقة تكهن أبو بكر بن يحيى الخولاني المنجم بأن المعركة القادمة ستكون في صالح القوات الأندلسية والمرابطية، فأحسن المعتمد بنشوة البشرى، وتهلل وجهه، وطافت بخياله غزوة بدر الكبرى التي انتصر فيها القلة المؤمنة في معسكر التوحيد، على الكثرة الكافرة في معسكر الشرك فأنشد مستبشراً:

لَا بَدَّ مِنْ فَرْجٍ قَرِيبٍ يَأْتِيكَ بِالْعَجَبِ الْعَجِيبِ
غَزَوْ عَلَيْكَ مَبَارَكُ فِي طَيْهِ الْفَتْحِ الْقَرِيبِ
لَهُ سَيْفُكَ إِنَّهُ سُخِطَ عَلَى دِينَ الصَّلِيبِ
لَا بَدَّ مِنْ يَوْمٍ يَكُونُ نَ لَهُ أَخْ يَوْمَ الْقَلِيبِ⁽¹⁶⁾

ويعد أن تم الانتصار الرائع على الفونسو في معركة الزلاقة الشهيرة (479 هـ - 1087م) يطالعنا العديد من الشعراء الذين خلّدوا ذلك اليوم المشهود (يوم العروبة)⁽¹⁷⁾، وتركوا لنا أشعاراً تكثر أحياناً وتقل في أحيان أخرى.



ومن أكثر الشعراء الذين تغنوا بانتصار الزلاقة الكبير الذي أحرزته الجيوش الأندلسية والمرابطية ممن وصلتنا أشعارهم ابن حمديس الصقلي الذي استقر في اشبيلية بعد أن غادر مسقط رأسه سرقوسة بصقلية عندما وقعت تحت حكم النورمان وشعر بالاستقرار النفسي، والراحة الجسدية في ظل إمارة المعتمد بن عباد الذي

(15) ابن بسام - الذخيرة ق ح م 1 ص 504.

(16) ديوان المعتمد بن عباد - تحقيق رضا السويسي ص 127.

(17) يوم العروبة هو يوم الجمعة في الجاهلية، وسمي يوم الزلاقة بيوم العروبة لأن المعركة كانت يوم الجمعة. انظر المعجم الوسيط ج 2 الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة ص 597.

يمثل رمزاً للإنسان العربي في كرمه وشجاعته ونبله وعطائه .

وعندما انتصرت القوات الأندلسية بقيادة المعتمد بن عباد، والقوات المرابطية بقيادة يوسف بن تاشفين على القوات المسيحية المتحالفة وصلت الأنباء إلى المدن الأندلسية فتهللت الوجوه لهذه البشرى السعيدة، وتضوع شذا هذا الانتصار في ربوع الأندلس، وعطّرت نفحاته أنفاس ابن حمديس الذي تجرّع مرارة الهزيمة بسقوط وطنه صقلية، وكان ذلك الانتصار أيقظ فيه ما قتلتته الهزيمة السابقة، فصور انتصار الزلاقة ببضع قصائد .

ومن هذه القصائد دالية تتكون من أربعة عشر بيتاً يهنئ فيها المعتمد بما فتح الله عليه وقد افتتح الشاعر قصيدته بيت يبين فيه أنّ قلوب أهل الأندلس قد اطمأنت، وخلت من الفزع الذي كان يلازمها، واستراحت من جانب العدو الذي كان يترصد بها الدوائر وكان هذا الانتصار عزّة لدين محمد ﷺ فقال :

الآن أفرخ روع كل مهيد وأعزّ دين محمد بمحمد⁽¹⁸⁾

ويذكر الشاعر بعد ذلك أن المعتمد كان من سلالة لها باع في ميادين القتال، وقيادة الجيوش فقد قاد والده جيشاً اشبلياً كان له دور في إعادة مدينة بربرشتر لحظيرة المسلمين (457 هـ - 1056 م) ثم انتقل الشاعر يصور كفاءة الجيش العربي المسلم الذي ملأ الدنيا بجلبته وغباره الكثيف وهو يلتحم مع الفونسو فقال :

في جحفل يعلو عليه قتامه كبخار أخفیر بالعواصف مزبد
صدمت جفون الفنش منه بمفعم بالأسد في غيل القنا المتأود

وصور بعد ذلك القوات النصرانية وهي تواجه مصيرها المحتوم المتمثل في الهزيمة النكراء على أيدي السواعد الأندلسية والمرابطية فقال :

وكأنما احتطب العلوج وسامهم بحريق ضرب بالصوارم موقد
صدعت كتابه الطبا حتى إذا همت به أعطى قذال مُعرد

(18) أفرخ روعه: خلا قلبه من الفزع . مهيد: مضطرب انظر القصيدة في ديوان ابن حمديس: تحقيق د. احسان عباس ص 172-173 .

أما قائدهم الفونسو فقد تستر بالظلام ، وغادر ميدان المعركة وفرت معه قلة قليلة من فلول جيشه المهزوم وهي التي سلمت من سيوف المقاتلين ، فقال الشاعر يصور موقفهم هذا :

في ليلة لبست لتستر شخصه عنا فلم تلحظه عين الفرقد
يعدو الجواد به على فرسانه صرعى كأنهم نشاوى مُرقد
من كل ذي سكرين من خمرومن حدٌ لذي فتكٍ عليه مُعربد
ويصور لنا الشاعر كيف تم بناء الصوامع من رؤوسهم ، ورفع المسلمون الأذان من فوقها فقال :

تبنى الصوامع من رؤوسهم بما كانت على هدم الصوامع تفندي
وقد جسّد ابن حمديس انتصار الزلاّقة في قصيدة أخرى يصل عدد أبياتها إلى اثنين وأربعين بيتاً يمدح فيها المعتمد عند عودته إلى اشبيلية بعد الانتصار مصوراً ضراوة المعركة وبسالة الجيوش الأندلسية والمرابطية مطلعها :

ليهىء بني الإسلام أن أبت سالماً وغادرت أنف الكفر بالذلّ راغماً⁽¹⁹⁾
ثم انتقل الشاعر بعد هذا المطلع إلى مدح المعتمد الذي ألبه الله بنصر فرج به كروب المسلمين مدافعاً عن دينه ملياً نداء ربه للجهاد في سبيله ومعه الفرسان البواسل ، والخيول القوية التي يرتفع صهيلها عالياً فأظهر بسالة فائقة حتى أنخسته الجراح ، وتركت علامات في جبينه تاجاً يجسد بطولته وشجاعته فقال :

كشفت كروباً عن قلوب كأنما وضعت عليها من هواك خواتما
صبرت لمرّ الطعن والضرب ذائداً عن الدين واستصغرت فيه العظائما
تفسحت في صدر رحيب بحيث لا يلاقيك فيه القرن إلا مصادما
وكم شجّة في حرّ وجهك لم يزل لك الحسن فيها بالشجاعة واسما

ثم صور الجيش العربي الإسلامي وما يتمتع به من صلابة وقوة في ميدان الوغى فقال :

(19) القصيدة في ديوان ابن حمديس الصفحات من 425 إلى 428 .

بنو الحرب غدتهم لَبان تُدِيها ولم يستطيعوا منه إلا العلقما
يحثون للهيجاء جُرداً سلاهما وينضون في البدء بُزلاً صلاما
إذا طعنوا بالسهمرية خلتهم ضراغم تغري بالقلوب أراقما
وإن كَرَّ منهم ذو لثام مُصمَّم غدا لقم الهيجاء بالسيف لاثما

وبعد وصف الشاعر ضراوة المعركة على الأعاجم الذين بدأت رؤوسهم
تطير فخارت عزائمهم وانهزموا، وتقهقروا، وفُزَت البقية الباقية منهم منهزمة
قال:

ولما التقى الجمعان طارت قلوبهم كأن لم تكن أوكارهن الحيازما
كأنك حرمت الحياة عليهم غداة الوغى لَمَّا استحلوا المحارما
فلم تبقَ من أهل الضلال بقية لقد عادت الأعراس فيهم مآتما

وختم الشاعر القصيدة بثلاثة أبيات تدل على المحبة الكبيرة التي يكنها ابن
حمديس للمعتمد ابن عباد في قرارة نفسه، وهذا الشاعر نذرنا أن رجع المعتمد
من حرب الزلافة سالماً سيصدق وعندما تم الانتصار، ولم يجد ما يتصلق به سجد
لله سبحانه وتعالى وصام له شكراً على هذه النعمة العظيمة، نعمة الانتصار فقال:

سكنتم قلوب العارفين محبة كما سكن الزهرُ الذكي الكماثما
نذرتُ نذوراً فاقترضاني قضاءها إيابك من يومِ العروبة سالماً
ولما وجدت الوفرة أعوز راحتي سجدت لربي ثم أصبحت صائماً

فالقصيدة جاءت صادقة العاطفة بسبب الانتصار الذي طالما انتظره الشاعر
وتمناه واشعل في نفسه بصيصاً لانتصار آخر في سرقوسة مسقط رأسه، فالشاعر لا
زال يعاني مرارة الأسى على قومه في صقلية الذين اجتاحتهم النورمان وسلبواهم
جزءاً من أرضهم، وهذا الانتصار تفاعل معه الشاعر وعده انتصاراً للإسلام وصوره
في أكثر من قصيدة. كذلك يتضح في هذه القصيدة استعمال الشاعر للألفاظ
الجزلة التي أعطت النص قرعاً قوياً، ويذكرنا الشاعر ببعض شعراء المشرق الذين
استعملوا الألفاظ الجزلة في أشعارهم نذكر منهم الشريف الرضي وأبا الطيب
المتنبي وغيرهما. وفيما يبدو أن ما دعا الشاعر إلى تلك الألفاظ أنه يريد أن يؤكد

انتماءه العربي، وصلته بثقافته المشرقية، وفي الوقت نفسه يريد أن يبين عبقرته الشعرية وأنه لا يقل شاعرية عن فحول شعراء المشرق.

وله قصيدة ميمية تتكون من سبعة وأربعين بيتاً في مدح المعتمد وذكر يوم الزلاقة، ولكنها أقل جودة من قصيدتيه السابقتين إلا في أبيات قليلة يمدح فيها المعتمد بن عباد، ويوسف بن تاشفين مبيناً لقاء الزلاقة، وقرار الفونسو تحت الظلام فقال:

وأحرم في يمينك مشرفي	أدعت يبذله صون الحريم
ومعترك تلقى الفئش فيه	غريماً مهلكاً نفس الغريم
تستر بالظلام وفرّ خوفاً	بروع شقّ سامعتي ظليم
وذاق بيوسف ذي البأس بؤساً	فمرّر عنده حلو النعيم
ولمّا أن أذاك بقوم عادٍ	أتيت بصرصر الريح العقيم
وقد ضرمت نار الحرب حتى	حكّت زفراتها قطع الجحيم
وثار بركض شزبها قتام	خلعن به الصريم على الصريم
فشوب الجو مغبر الحواشي	ووجه الأرض محمر الأديم ⁽²⁰⁾

واستمرت ذكرى يوم الزلاقة في مدائح ابن حمديس بعد المعركة ببضع سنوات، وبالتحديد عند حصار المعتمد لحصن لبيط. ففي هذه القصيدة التي قالها بالمناسبة والتي يصل عدد أبياتها إلى أربعين بيتاً نراه في جزء منها يصف (يوم العروبة) وما لاقاه الفونسو من هزيمة على أيدي القوات الأندلسية والمرابطية فيقول:

يوم العروبة والعرب لواعب	تكبوعلى هام العلوم وتعثر
والفئش يحصب ناظريه وقلته	بقوارع الأحزان يوم معور
ركب الغواية واستبدّ برأيه	جهلاً ليعبر خضرملاً لا يعبر

وقال يمدح المعتمد بهذا الانتصار الرائع، ويعرض - فيما يبدو - بملوك الطوائف الذين انصرفوا وراء نزواتهم وشهواتهم، وبدلاً من أن يعاشروا السيوف

(20) ابن حمديس - ديوان ابن حمديس ص 237-238.

والرماح كما يعاشرها المعتمد عاشروا آلات الغناء والدنان فيقول:

جاهدت في الرحمن حق جهاده وجرى الملوك كما جريت فقصروا
فبيتُ ناجودٌ وعودٌ حولهم ويبيتُ حولك شزْبٌ وسَنَوُرٌ
وتفوح غاليةٌ بهم وذريرة وهما دمٌ في بردتيك وعِشِيرُ⁽²¹⁾



ومن شعراء البلاط العبادي الذين خلدوا انتصار الزلاقة في أشعارهم (عبد الجليل بن وهبون) فقد تابع هذا الشاعر أحداث الأندلس قبل معركة الزلاقة ببضع سنوات⁽²²⁾.

ويدو أن له قصائد لم تصل إلينا، وربما احتفظ بها، ولم تصل إلى أيدي المؤلفين والدليل قوله: (عندما وصل المعتمد بن عباد إلى اشبيلية بعد الانتصار الكبير في الزلاقة وهنيء بالفتح وقرأت القراء، وقامت على رأسه الشعراء، وأنشدوه، حضرت ذلك اليوم، وأعددت قصيدة أنشده إياها فقرأ القارئ: (إلا تنصروه فقد نصره الله)، فقلت بعداً لي ولشعري، والله ما أبقت لي هذه الآية معنى أحضره اليوم وأقوم به⁽²³⁾).

وله من قصيدة لم يبق منها إلا سبعة أبيات، وتعد من القصائد الحربية يفخر فيها بفضل العرب على الأعاجم في خوض غمرات القتال، يحث فيها المعتمد بن عباد على الثبات والصبر والانتقام لكل دينار أخذه جزية، وأن يخرج لهم بجيش يساوي عدد تلك الدنانير لا يهرب الموت فقال:

أتنكر العُجْمُ أنَّ العُربَ سادتها وتشهد البيضُ والخطيةُ السُمرُ
لما تعارض دون الشكر كفرهم عادت بوادر فيهم تلکمُ البدرُ
وهب عن كل دينارٍ لهم بطل كخالص التبرِ مسبوکٌ ومختبرُ

(21) المصدر نفسه ص 196-197.

(22) أي منذ أن عبر المعتمد إلى العلوة لاستدعاء ابن تاشفين.

(23) الحميري - الروض المعطار ص 292.

فليقبلوها ألوفاً من أسود وغي تزكو على السُّبكِ لا جبن ولا خور⁽²⁴⁾

ثم صور الشاعر شجاعة يوسف بن تاشفين، وشجاعة المعتمد بن عباد الفائقة، فكلاهما نبّه إلى الخطر الداهم، وأيقظ القلوب من غفلتها وحلّ من المحنة التي تمر بها الأندلس، وكان لهما الفضل في إعادة الثقة للناس فقال:

وليرقبوا من أمير المسلمين ومن مؤيد الدين ليلاً ماله سحرٌ
لم يهشموا الثغر إذ عاثت أكفهُم لويعللون ولكن تلكم الثغرُ
وليس ما غيروا إلا بأنفسهم كأنما نبهوا إذ نامت العير⁽²⁵⁾

وله قصيدة في يوم الزلاقة افتتحها بمديح يوسف بن تاشفين الذي لى نداء المعتمد بن عباد، وأهل الأندلس مندفعاً بحمية دينية مطلعها:

فثار إلى الطعان حليف صدقٍ ثور به الحفيظة والذمام⁽²⁶⁾

ثم انتقل إلى مدح الأميرين اللذين كان النصر على يديهما فالمعتمد راسل ابن تاشفين وعبر إليه البحر، وكانت له شجاعة نادرة وبسالة صورّتها كتب التاريخ وخلّدها الشعراء في قصائدهم والثاني لى النداء واشترك مع جيوش الأندلس في طرد التحالف الصليبي فقال:

نمى في حمير ونمتك لخمٌ وتلك وشائجٌ فيها التمام
فيوسف يوسف إذ أنت منه كيامن، لا وهى لكما نظام
نهجت لسبله نهجاً فوافي وفي آذنه الطامي عرامٌ
فهيل به كتيب الكفر هيلاً وكل رفيعة منه ركام

ثم صور الشاعر بعد ذلك جيوش الكفر التي انتشرت جنتها على الأرض، وصارت كالتلال، وامتألت الأرض المنخفضة بهم وجاءت الوحوش من كل حذب وصوب لتشيع جوعها من الجثث الصليبية الكثيرة فقال:

(24) ابن بسّام - اللخيرة ق ح م ص 255.

(25) المصدر نفسه 255.

(26) المصدر نفسه 245.

وصاروا فوق ظهر الأرض أرضاً كأنّ وهادها منهم أكأماً
تألقت الوحوشُ عليه شتى فما نقص الشرابُ ولا الطعامُ

ثم أردف الشاعر يصور فرار الفونسو، وموقفه أمام نساء بلاده عندما يسأل عن الرجال الذن ذهبوا معه للقتال ولم يعودوا فقال:

فأين العجبُ يا ادفونش هلاً تجنبت المشيخةَ يا غلامُ
ستسألك النساءُ ولا رجالُ فتخبر ما وراءك يا عصام⁽²⁷⁾

ثم خاطب الشاعر الفونسو في بقية أبيات القصيدة، وصوّر ضراوة المقاتل العربي المسلم المندفع للحياض عن دينه بحماس وشجاعة فكسبوا المعركة، وكان من نتاج ذلك اجتثاث رؤوس الأعداء ومن نجا منهم اكتتم بالظلام مثل الخفاش؛ وتمنى أن يكون الليل طويلاً حتى لا تلاحقه السيوف العربية فقال:

أقمت لدى الوغى سوقاً فخذها مناجزة وهون ما تسامُ
فإن شئت اللجين فثمّ سامُ وإن شئت النصارَ فثمّ حام
رايت الضربَ تصليباً فصلبُ فأنت على صليبك لا تلام
أنام رجالك الأشقون؟ كلاً وهل يحلو بلا رأس منامُ
رفعنا هامهم في كلّ جذع كما ارتفعت على الأيك الحمامُ
سيعبد بعدها الظلماء لَمّا أتيح له بجانبها اكتتامُ
ولا ينفك كالخفاش يُغضي إذا لم يباشره الظلامُ
نضاً أذراعهِ واجتاب ليلاً يودّ لو أن طولَ الليل عامُ⁽²⁸⁾



ومن الشعراء الذين خلّدوا يوم الزّلاقة في أشعارهم التي مدحوا بها المعتمد ابن عباد، أبو بحر يوسف بن عبد الصمد في قصيدة تبلغ أبياتها واحداً وعشرين بيتاً، افتتحها ببيت يصور فيه مكانة المعتمد بين الأمراء والملوك والأبطال فما من

(27) (ما وراءك يا عصام) يضرب مثلاً في الاستخبار، وخوطب به في الأصل حاجب النعمان. انظر المعجم الوسيط ج 2 ص 611.

(28) ابن بسام - الذخيرة ق ح م 1 ص 247.

أحد إلا وخضع له لما امتاز به من شجاعة نادرة فقال:

خضعت لعزتك الملوك الصَّيد وعنت لك الأبطال وهي أسودُ

ثم أشاد الشاعر برأي المعتمد الصائب عندما اختار الوقت المناسب للاستنجاد بالمرابطين وحرب الفرنجة، وذكر يوم الزلافة وما أبلاه المعتمد فيه مصوراً حالة الروم وما حل بهم من هزيمة نكراء فقال:

رأي يفلُ الجيش وهو عرمرم	ويعفر الجبَّار وهو عنيدُ
هيهات لا يمضي لحقك شاهدُ	يوم العروبة شاهدُ مشهودُ
يوم تواصلت الترائب والقنا	فيه وعانقت الأسود أسودُ
والخيل قد نكصت على أعقابها	والرَّوم زرعُ والرُّوس حصيدُ
وكانما كانت هناك كنائسُ	قد حان فيها للصليب سجودُ

والآيات الخمسة الأخيرة انصبت على مديح المعتمد، وبين الشاعر ما يتميز به هذا الأمير من شجاعة نادرة حتى انه طلب منه أن يملك الأرض، ويرى أن ذلك عين الصواب لأن الله سبحانه وتعالى ارتضاه لذلك لشجاعته ومكانته فقال:

فاطعن ولو أن الثريا ثغرةُ	وأضرب ولو أن السماك وريدُ
واطلب بملك الأرض حقاً انه	فرض على بين السيوف وكيدُ
وطُل ابن عباد على أملاكها	فقد ارتضاك الواحد المعبودُ
ان الرياسة والنفاسة والعلـا	حرم تدافع دونها وتذودُ ⁽²⁹⁾

وعلى الرغم من أن الانتصار الكبير الذي حققه المعتمد بهر الشاعر كما بهر غيره لأنه أعاد للإنسان العربي كرامته وعزته فاننا نشعر في الأبيات السابقة بشيء من المبالغة وهو أمر مألوف في قصائد المديح.



وهناك من قلّت قصائدهم في معركة الزلافة أو على الأقل وصلتنا من أشعارهم في هذه المعركة مقطوعات شعرية من أمثال أبي عبد الله بن عباد القزاز الذي صور ما أصاب ابن عباد من جروح في يوم الزلافة فقال قصيدة يصف فيها

معركة الزلافة وصداها في الشعر الأندلسي. 451

الجرح ويبين بأس المعتمد وسماحته وشماء يده فقال :

وقالوا كفه جُرحت فقلنا	أصاديه تواقعها الجراح
وما أثر الجراحة ما رأيتم	فترهبها المناصل والرماح
ولكن فاض سيلُ البأس منها	ففيها من مجاريه أنسيخ
وقد صحت وسمت بالأمانى	وفاض الجود منها والسماح
رأى منه أبو يعقوب فيها	عقاباً لا يهاض له جناح
فقال له لك القُدحُ المعلى	إذا ضُربت لمشهدك القُداحُ ⁽²⁹⁾

وممن ضاعت قصائدهم في يوم الزَّلَاقَة ، ولم يصلنا منها سوى بيت واحد
(ابن جهور) أحد أدباء أشبيلية والبيت هو:

لم تعرف العُجْمُ إذ جاءت مُصمَّمة يومُ العُروبة أن اليوم للعرب⁽³⁰⁾

* * *

وقد أثار انتصار الزلَاقَة الرائع حفيظة المعتمد بن عباد فتفجرت قريحته شعراً
أنشده وهو في المعركة ، إذ تذكر ابنه الصغير أبا هاشم ، ولم يزد ذلك إلا إصراراً
على مواصلة الجهاد رغم الجروح التي يعاني منها ، ويبدو أن ما أنشده ضاع إذ لم
يصلنا منه إلّا بيتان هما :

أبا هاشم هَشمَني الشِّفار	فلله صبرى لذاك الأوار
ذكرت شخيصك ما بينها	فلم يدعني حبه للفرار ⁽³¹⁾

ويبدو أن المعتمد يحب ابنه أبا هاشم حباً شديداً ، وربما تركه مريضاً فكان
قلقاً عليه وهو في المعركة ، ولكن رغم ذلك ثبت أشد ما يكون الثبات ، وقاتل
بمسالة نادرة حتى تم الانتصار الرائع .

وله قصيدة أخرى تتكون من عشرين بيتاً يمدح فيها ابن تاشفين مباركاً جوازه

(29) ابن بسام - الذخيرة ق ح م 1 ص 245 .

(30) المصدر نفسه ص 256 .

(31) المعتمد - ديوان المعتمد بن عباد - تحقيق رضا حبيب السوسي ص 106 .

البحر ملياً نداء أهل الأندلس، نافراً للجهاد في سبيل الله، مؤمناً بالعهد الذي عاهدهم إياه، هذا العمل البطولي سرّ المعتمد أيما سرور، فاندفع يشيد بشجاعة ابن تاشفين يوم الزلاقة وثباته في المعركة وصبره على الشدائد، إذ لولا ذلك الموقف لتحوّلت الجزيرة دار كفر بعد أن كانت دار إيمان فقال:

ويوم العروبة ذدت العدى نصرت الهدى وأبيت الفرار
تثبت هناك وأن القللو بَ بين الضلوع لتأبى الفرار
ولولاك يا يوسف المتقي رأينا الجزيرة للكفر داراً⁽³²⁾

ثم صوّر المعتمد ضراوة القتال الذي تميز به ابن تاشفين وجيشه في المعركة وحركة السيوف والرماح فقال:

رأينا السيوف ضحى كالنجمو م وكالليل ذاك الغبار المشارا
فلله درك في هولهِ! لقد زاد بأسك فيه اشتها
تزيد اجتراءً إذا ما الرما ح عند التناجز زدن اشتجاراً⁽³³⁾

ثم ختم القصيدة بأربعة أبيات يمدح فيها يوسف بن تاشفين على العمل البطولي الذي أبلاه في الزلاقة، والذي سينال به ثواب الله مبيناً له ثناء الشهداء عليه واستبشارهم به أن يلحق بهم على طاعة الله ورسوله فقال:

ستلقى مفاعلك يوم الحساب تشرُّ بالمسك منك انتشارا
وللشهداء ثناء عليك بحسن مقامك ذاك النهارا
وأنهم بك يستبشرو ن ألا تخاف وألا تضارا
وتلقى نعيماً ينسي الشقا وتُجني سراحاً ينسي الاسارا⁽³⁴⁾

وللمعتمد بن عباد أبيات يصوّر فيها شجاعته وتلبيته نداء الجهاد وفيما يبدو أنه قالها في يوم الزلاقة:

وكنا إذا حانت لحرب فريضة ونادت بأوقات الصلاة طبولُ

(32) المصدر نفسه ص 159.

(33) المصدر نفسه ص 160.

(34) المصدر نفسه ص 160.

شهدنا فكبرنا فظلّت سيوفنا تُصلي بهامات العدى فتطيلُ
سجود على أثر الركوع متابعٌ هناك بأرواح الكماة تسيّلُ⁽³⁵⁾

ويرد في الأذهان سؤال: لماذا انصبت المدائح على شخص المعتمد في القصائد التي مجد فيها أصحابها يوم الزلاقة؟ والاجابة تكمن فيما يدو لنا في أن المعتمد بن عباد بعث في استدعاء يوسف بن تاشفين، وجمع قضاة بعض أمراء الطوائف ثم أرسلهم إلى العدو إلى يوسف ليعظوه وليرغبوه في الجهاد، فضلاً عن أنه جسد روح العربي المسلم الذي استطاع بجهوده توحيد المسلمين لمواجهة القوات النصرانية المتحدة⁽³⁶⁾ ثم انه عندما التقى الجيشان في المعركة الفاصلة دارت الدائرة على المسلمين في البداية، وكانت القوات التي اشتبكت مع القوات المسيحية هي القوات الأندلسية التي اختلّ نظامها في أول المعركة، ولم يثبت سوى المعتمد بن عباد بفرسان اشبيلية حتى أثمخته الجراح، ولكنه ظلّ ثابتاً ثبات الجبال، إلى أن تقدمت لنجدتهم الجيوش المرابطية بقيادة سير ابن أبي بكر، أما قوات بطليوس وغرناطة والرميّة فقد تراجعت منهزمة صوب بطليوس، ولم تعد إلى الميدان إلّا حين لاحت طلّات النصر⁽³⁷⁾.

وهكذا نرى أن المعتمد بن عباد يمثل للشعراء الذين مدحوه وأشادوا بانتصار الزلاقة الرمز في الكرم والشهامة وحماية الديار من الفرنجة ويصدق فيه قول الشاعر:

ومثلك عزّ قدرك من مثيل يؤمّل أن يطول له البقاء⁽³⁸⁾

(35) المصدر نفسه ص 179-180.

(36) عندما علم الفونسو بعبور المرابطين للأندلس واتحادهم مع بعض ملوك الطوائف بعث إليه ساتشو راميرز ملك أراجون يستدعيه لانجاده . . . وبعث كذلك إلى أمراء ما وراء البرنية، وحشد إليه سبيلاً من الفرسان المتطوعة من قوات جليقية واستوريش، ويسكونية (نافار) وتقاطر إليه المقاتلون من جنوبي فرنسا وإيطاليا، وسار على رأس القوات النصرانية المتحدة إلى الجنوب للقاء المسلمين، وانتصر المسلمون عليهم بفضل الاتحاد. انظر محمد عبد الله عتّان - دول الطوائف ص 322.

(37) المصدر نفسه ص 322. وما بعدها.

(38) هذه الأبيات للوزير أبي العلاء بن زهر بن عبد الملك (ت 525 هـ) أنشدها يبين فيها ما يمثله المعتمد للشاعر وللأندلس انظر ابن بسام - الذخيرة - ق ح م 1 228.

لأنك في سماء المجد نجمٌ به لنواظر الدنيا جلاء
وغاية كل شيء لانتهاء وأنت لغاية المجد انتهاء

وفي الختام تعد معركة الزلاقة (479 هـ - 1087 م) نقطة تحول في تاريخ العرب والمسلمين النضالي أخرجت سقوط الأندلس لبضعة قرون شاد فيها العرب أعظم حضارة عرفت البشرية في مسيرتها الطويلة .



الصَّحَابِيُّ

أَبُو أَحْمَدَ بْنِ جَحْشٍ أَخْبَارُهُ وَشَعْرُهُ



الدكتور محمد علي رقة

دمشق - سورية



أولاً: أخبار أبي أحمد (ابن عمه رسول الله)

نسبه :

هو عبد بن جحش بن رثاب بن يعمر بن صبرة بن مرة بن كبير بن غنم بن
دودان بن أسد⁽¹⁾. يكنى أبا أحمد، وغلبت عليه كنيته⁽²⁾. ولا يعرف غيره اكنى
بأحمد في الجاهلية⁽³⁾.

أسرته :

أبو أحمد شاعر مكّي، قدم جده رثاب بن يعمر مكة، وطلب الحلف في

(1) جمهرة النسب 1: 264، والسيرة 1: 470، والاستيعاب 4: 12.

(2) أسد الغاية 3: 334، والإصابة 2: 425.

(3) جمهرة اللغة 2: 125.

قريش، فدعته بنو أسد ابن عبد العزى فحالفها، فقبل له أنحالف أشام بطن في قريش؟ فنقض الحلف منهم، وحالف بني عبد مناف⁽⁴⁾، وزعم بعض الناس أنه حالف بني أمية خاصة دون بني عبد مناف⁽⁵⁾. وقيل إن الذي قدم مكة ابنه جحش ابن رثاب، وقال: لأدخلن مكة فلاحلفن أعز أهلها، ولأتزوجن بنت أكرمهم. وكان موسراً سيداً، فحالف حرب بن أمية، وتزوج أميمة بنت عبد المطلب، عمه النبي ﷺ، وأدخل جماعة من قومه بني غنم بن دودان مكة، فدخلوا معه في الحلف⁽⁶⁾.

وولدت أميمة لجحش عبداً أبا أحمد، وعبد الله، وعبيد الله، وزينب، وحمئة، وحبية أم حبيب⁽⁷⁾. ولما ظهرت الدعوة المحمدية كان أبناء جحش من السابقين إلى الإسلام، إذ أسلم عبد الله وأبو أحمد بدعاء من أبي بكر (رضي الله عنه) قبل دخول النبي دار الأرقم⁽⁸⁾. وأسلم عبيد الله وزينب وحمئة.

فأما عبد الله فكان في مهاجرة المسلمين إلى الحبشة، ثم هاجر إلى المدينة، وفي السنة الثانية للهجرة بعثه النبي ﷺ في أحد عشر رجلاً إلى نخلة فلقوا عير قريش، فقتلوا ابن الحضرمي، وأسروا نفرًا من القرشيين، واستاقوا العير. وسمي عبد الله في هذه الغزاة أمير المؤمنين، فكان أول من سمي بهذا الاسم، وكانت غنيمة أول غنيمة غنمها المسلمون، ولوأوه أول لواء عقد في الإسلام⁽⁹⁾. وشهد عبد الله مع النبي بدرًا، واستشهد يوم أحد، قتله أبو الحكم الأخنس بن شريق، ودفن مع خاله حمزة بن عبد المطلب (رضي الله عنهما) في قبر واحد⁽¹⁰⁾. وبفرحت قريش بمقتل عبد الله وحمزة، فقال شاعرها عبد الله بن الزبير:

(4) المنق: 286.

(5) المنق: 287.

(6) أنساب الأشراف: 434:1، وانظر المنق: 445.

(7) أنساب الأشراف: 88:1.

(8) انظر السيرة: 257:1، والعقد الثمين: 119:5.

(9) انظر التنبيه والأشراف: 203، والعقد الثمين: 120:5، وعيون الأثر: 230:227:1.

(10) أنساب الأشراف: 199:1، و 328.

قتلنا ابن جحش، فاغتبطنا بقتله وحمره في فرسانه وابن قوئل⁽¹¹⁾

وأما عبيد الله فكان من النفر الذين تألهوا في الجاهلية، وخرجوا يلتصقون الحنيفية دين إبراهيم، فلما جاء الإسلام أسلم عبيد الله، وهاجر مع المسلمين إلى الحبشة، ومعه امرأته حبيبة بنت أبي سفيان، غير أنه تنصر في الحبشة، ومات هناك على النصرانية⁽¹²⁾. وظلت زوجته متمسكة بالإسلام، فأرسل رسول الله ﷺ عمرو ابن أمية الضمري إلى النجاشي، فزوجه إياها، ومهرها النجاشي عن النبي ﷺ أربعمئة دينار⁽¹³⁾.

وأما زينب فتزوجها رسول الله ﷺ، وزوجه إياها أبو أحمد، وأصدقها رسول الله أربعمئة درهم، وكانت قبله عند زيد بن حارثة مولى النبي ﷺ وفيها أنزل الله: ﴿فَلَمَّا قُضِيَ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاهَا﴾⁽¹⁴⁾. فكانت تفخر على نساء النبي، وتقول: «أنتن زوجكن أولياؤكن وأنا زوجني الله عز وجل»⁽¹⁵⁾. وكانت (رضي الله عنها) من أحب نساء النبي ﷺ إليه، تسامي عائشة في الحظوة والمنزلة⁽¹⁶⁾. وقد قبض (عليه الصلاة والسلام) في بيتها⁽¹⁷⁾. وكانت وفاة زينب في خلافة عمر (رضي الله عنه) سنة عشرين للهجرة⁽¹⁸⁾. وحملت في نعش، فكانت أول امرأة من العرب تحمل في نعش⁽¹⁹⁾. وأما حمزة فكانت زوج الصحابي مصعب بن عمير، فلما قتل عنها يوم أحد تزوجها طلحة بن عبيد الله. وهي من النساء اللواتي بايعن رسول

(11) السيرة 2: 166.

(12) السيرة 1: 223.

(13) انظر السير والمغازي: 259، والمحبر: 86، والسيرة 1: 224، وشذرات الذهب 1: 54، ومختصر تاريخ دمشق 5: 100.

(14) السيرة 2: 644، وانظر السير والمغازي: 262، والطبري 3: 165. وانظر الآية في سورة الأحزاب الآية (37).

(15) المحبر: 86، وانظر الطبري 3: 165، وابن الأثير 2: 122.

(16) الإصابة 4: 307.

(17) انظر الطبري 3: 187.

(18) الطبري 4: 113، والمغازي: 669.

(19) الأوائل: 170، وصبح الأعشى 1: 435.

الله ﷺ، شهدت أحداً وكانت تسقي العطشى وتحمل الجرحى وتداويهم⁽²⁰⁾.
وفجعت حمئة يوم أحد بأخيها عبد الله، وخالها حمزة، وزوجها مصعب بن عمير
(رضي الله عليهم جميعاً)⁽²¹⁾.

وأما حبيبة أم حبيب فكانت تحت عبد الرحمن بن عوف، وزوي عن عائشة
أن أم حبيب استحيضت سبع سنين⁽²²⁾.

وليس أدل على مآثر بني جحش في الإسلام من قول الشعبي فيهم، قال:
«أتاني عامري وأسدي، قال: وقد أخذ العامري بيد الأسدي فهو لا يفارقه، قال:
فقلت له يا أخا بني عامر إنه قد كانت لبني أمد ست خصال لا أعلمها، كانت بحى
من العرب: كانت امرأة زوجها الله عز وجل نبيّه ﷺ من السماء، والسفير بينهما
جبريل، أفكانت هذه لقومك؟ وكان أول لواء عقد في الإسلام لواء عبد الله بن
جحش الأسدي، أفكانت هذه لقومك؟ وكان أول مغنم قسم في الإسلام مغنم عبد الله
ابن جحش، أفكانت هذه لقومك؟ وكان منهم رجل يمشي بين الناس مقنعاً وهو
من أهل الجنة عكاشة بن محصن الأسدي أخو بني غنم بن دودان، أفكانت هذه
لقومك؟ وكان أول من بايع بيعة الرضوان أبو سنان عبد الله بن وهب، فقال: يا
رسول الله أبسط يدك أبايك. قال: على ماذا؟ قال: على ما في نفسك. قال: وما
في نفسي؟ قال فتح أو شهادة. قال: نعم. فبايعه. قال: فجعل الناس يبايعونه
ويقولون: على بيعة أبي سنان. على بيعة أبي سنان. فكانت هذه لقومك؟ وكانوا
سبع المهاجرين⁽²³⁾.

أخباره:

تزوج أبو أحمد من الفارعة بنت أبي سفيان⁽²⁴⁾. وكان ضير البصر، يطوف

(20) انظر الإصابة 4: 266.

(21) المحبر: 402-403.

(22) الإصابة 4: 261.

(23) مختصر تاريخ دمشق 5: 100-101.

(24) انظر الإصابة 4: 3.

مكة أعلاها وأسفلها بغير قائد⁽²⁵⁾. وهو من السابقين إلى الإسلام، قيل إنه هاجر إلى الحبشة، وقيل إنه لم يهاجر إليها قط⁽²⁶⁾، أقعده عن ذلك عماء. وكان أول المهاجرين إلى المدينة مع أخيه عبد الله وأهله، بعد أبي سلمة عامر بن ربيعة⁽²⁷⁾. ونزل في المدينة على مبشر بن عبد المنذر⁽²⁸⁾. وبهجرة بني جحش إلى المدينة خلت دارهم بمكة من أهلها، فمر بها عتبة بن ربيعة، والعباس بن عبد المطلب، وأبو جهل، فقال عتبة: أصبحت دار بني جحش خلاء من أهلها! فقال أبو جهل: وما تبكي عليه من قُلِّ بن قُلِّ، ثم قال: هذا عمل ابن أخي، فرق جماعتنا وشتت أمرنا، وقطع بيننا⁽²⁹⁾. وأراد أبو سفيان أن يبيعها، لأن أبا أحمد صهره، فأرسل إليه أبو أحمد شعراً يرققه فيه، ويذكره مصاهرته وحلفه، قال:

أبني أمية كيف أظلم فيكم وأنا ابنكم وحليفكم في العسر
ولقد دعاني غيركم فابيته وخبأتكم لنوائب الدهر⁽³⁰⁾

فلم يلتفت أبو سفيان إلى قوله وأمضى يبيعها من عمرو بن علقمة بأربعمائة دينار⁽³¹⁾، فهجاه أبو أحمد بقصيدة قال فيها:

أَقْطَعْتَ عَهْدَكَ بَيْنَنَا وَالْخَازِيَاتُ إِلَى نَدَامَةٍ
وَجَرَيْتَ إِلَى الْعَقْرِ قِي وَأَسْوَأَ الْخُلُقِ الرُّغَامَةَ⁽³²⁾

وشهد أبو أحمد بدرًا والمشاهد مع رسول الله⁽³³⁾. فلما كان يوم الفتح جعل يمر بين يدي النبي ﷺ بين الصفا والمروة، وينشد:

(25) انظر أنساب الأشراف 1: 200، والإصابة 3: 4.

(26) انظر الإصابة 3: 4، وأنساب الأشراف 1: 199.

(27) السيرة 1: 470، والاستيعاب 4: 13، وأسد الغابة 5: 113، والإصابة 3: 4.

(28) أسد الغابة 5: 134، والمنازل والديار 2: 142.

(29) انظر السيرة 1: 470-471.

(30) المنق: 287.

(31) السيرة 1: 499، والمغازي 2: 840، والمنازل والديار 2: 142.

(32) المنازل والديار 2: 142-143.

(33) الإصابة 3: 4.

يا حَبْذا مَكَّةَ من وادٍ أرض بها أهلي وَعُوَادي (34)

وروى أنه لما فرغ رسول الله ﷺ من خطبته بمكة بعد الفتح، قام أبو أحمد على باب المسجد، على جمل له، فجعل يصيح: «أنشد الله يا بني عبد مناف حلقي، أنشد الله يا بني عبد مناف داري» قال: فدعا رسول الله ﷺ عثمان بن عفان، فسار عثمان بشيء، فذهب عثمان إلى أبي أحمد فسارَه، فنزل أبو أحمد عن بعيره وجلس مع القوم، فما سمع ذاكها حتى لقي الله. فقال آل أبي أحمد: إن رسول الله ﷺ قال له: لك بها دار في الجنة (35).

وذكر ابن هشام أن أبا أحمد كَلَّمَ رسول الله بعد الفتح في دارهم، فأبطأ عليه رسول الله ﷺ، فقال الناس لأبي أحمد: يا أبا أحمد إن رسول الله ﷺ يكره أن ترجعوا في شيء من أموالكم أصيب منكم في الله عز وجل، فأمسك عن كلام رسول الله ﷺ (36).

ومن أخبار أبي أحمد بعد أن صار شيخاً كبيراً ما رواه خادمه نافع بن أبي نافع، من أن مولاه أبا أحمد طلب منه ليلة بعد أن صلى المغرب أن يذهب به إلى عمر بن الخطاب، فعرف أنه يريد العشاء، فذهب به، فأجلسه عمر عند رأسه، ودعا صاحب طعامه، فلم يجد عنده شيئاً إلا جمجمة مطروحة قد أكل لحمها وعليها جليدة يابسة سوداء، فجعل عمر (رضي الله عنه) يقشرها بيده، فيتناولها أبو أحمد يلوكلها، ثم التفت عمر إلى نافع فقال: «إذا أردت أن تأتيها بمولاك يا بني، فأتنا به قبل أن نتعشى، فإنه إذا تعشنا لم يكن عندنا شيء» (37).

وتوفي أبو أحمد بعد أخته زينب زوج النبي ﷺ، وكانت وفاتها سنة عشرين للهجرة (38)، ورأى ابن حجر أن في ذلك نظراً، وذهب إلى أن وفاته كانت قبل وفاة

(34) أنساب الأشراف 1: 200، وقيل أن أبا بكر (رضي الله عنه) هو الذي جعل يمر بين يدي رسول الله ﷺ ويرتجز بأبيات أبي أحمد. انظر الاستيعاب 2: 220.

(35) المنازل والديار 2: 142، وانظر المغازي 2: 840.

(36) السيرة 1: 500.

(37) تلخيص المشابه في الرسم 2: 833.

(38) أسد الغابة 5: 134، والاستيعاب 4: 13.

زينب (رضي الله عنهما) (39).

وبلغ ما جمعت من شعره أربعين بيتاً، تدور موضوعاتها حول نصرة الإسلام وعتاب بني أمية، والشوق والحنين إلى مكة.

وأبو أحمد أول شاعر إسلامي طرق المعاني الإسلامية وظهرت على يديه بعض ملامح الشعر الإسلامي على نحو مبكر، ففي دفاعه عن الإسلام وهجائه قريشاً لا يعير الكفار مثالبها ولا يطعن في أحسابها وأنسابها ولا يعريهم من مفاخر الجاهلية ومكارمها كالكرم والسيادة والشجاعة وقرى الضيف، فهو لا يتكئ على المعاني الجاهلية في صوغ شعره الإسلامي، وإنما يستمد معانيه وأخيلته وصياغاته من الأفكار والمعاني التي جاء بها الإسلام، مما يدل على أن الشاعر تدبر الإسلام وتشرب وجدانه تعاليمه، فصار في نفسه سجية وطبعاً، يقول لما هاجر إلى يثرب يصف حال المهاجرين من قريش وحال المشركين منها:

إلى الله وجهي والرسول، ومن يُقِمَّ إلى الله يوماً وجهه لا يُخَيِّبُ
وكُنَّا وأصحاب لنا فارقوا الهدى أعانوا علينا بالسلاح وأجلبوا
كفوجين: أما منهما فموفقٌ على الحق مهديٌّ، وفوجٌ مُعَذَّبٌ (40)

وما أرق طبع أبي أحمد حين يستمد من قول النبي ﷺ شعراً رائقاً مبتكراً في معانيه وصوره وألفاظه، كقوله لأبي سفيان:

دَارَ ابْنِ عُمَرَ بِعَتَا تَقْضِي بِهَا عَنْكَ الْغَرَامَةَ
إِذْهَبَ بِهَا إِذْهَبَ بِهَا طَوَّقَتْهَا طَوَّقَ الْحَمَامَةُ (41)

وذلك قول النبي ﷺ: «من غصب شبراً من أرض طَوْقَ يوم القيامة من سبع أرضين» (42).

(39) الإصابة 4:4.

(40) السيرة 1:473-474.

(41) المنازل والديار 2:143.

(42) الروض الأنف 2:249.

وقد لا أكون مغالياً إذا قلت إن أبا أحمد رائد الشعر الإسلامي إذ بدأ بالدفاع عن الإسلام قبل حسان بن ثابت، فبائته التي حكى فيها هداية المسلمين وضلال كفار قريش وخيبتهم يوم الدين قالها، ولما يهاجر النبي بعد إلى المدينة، كما أن الخصائص الإسلامية ألفاظاً ومعاني وبناء قصيدة تجلت في شعره على نحو شديد الوضوح. وإذا كان النقاد لم ينتبهوا إلى أولية أبي أحمد في طرق المعاني الإسلامية ومحاولته وضع أسس فنية جديدة يقوم عليها الشعر الجديد فذلك لأنه شاعر مقل لا يعد في الطبقة الأولى من الشعراء، فضلاً عن أن شعره يخلو من القصائد الطوال.

ثانياً - شعر أبي أحمد

-1-

في سيرة ابن هشام (1:473-474)⁽¹⁾:

[من الطويل]

- 1- وَلَمَّا رَأَيْتَنِي أَمْ أَحْمَدُ غَايِباً بِئِمْمَةٍ مِّنْ أَخْشَى بَغِيبٍ وَأَرْهَبٍ⁽²⁾
- 2- تَقُولُ: فَلِمَا كُنْتُ لَا بُدَّ فَاعِلٍ فَيَمُّمُ بِنَا الْبُلْدَانَ وَلَتَنَّا يَثْرِبُ⁽³⁾
- 3- فَقُلْتُ لَهَا: بَلْ يَثْرِبُ الْيَوْمَ وَجْهَنَا وَمَا يَشَأُ الرَّحْمَنُ فَالْعَبْدُ يَرْكَبُ⁽⁴⁾
- 4- إِلَى اللَّهِ وَجْهِي وَالرُّسُولُ، وَمَنْ يُقِمَّ إِلَى اللَّهِ يَوْمًا وَجْهَهُ لَا يُخَيِّبُ⁽⁵⁾

(1) قال ابن هشام: «وقال أبو أحمد، وهو يذكر هجرة بني أسد بن خزيمه من قومه إلى الله تعالى وإلى رسوله ﷺ، ولما عابهم في ذلك حين دُعوا إلى الهجرة». السيرة 1:472. ولم يرد البيت السابع في السيرة وأصغته عن أنساب الأشراف.

(2) في السيرة: لَمَّا رَأَيْتَنِي، وفيه خرم والصواب من أنساب الأشراف.

(3) في أنساب الأشراف: «مِنْ غَيْرِ يَثْرِبٍ»، وفي هذه الرواية إقواء.

(4) صدره في أنساب الأشراف: «فَقُلْتُ لَهَا: لَا إِنَّ تِلْكَ مَقْطَعَةٌ».

(5) قال السهلي في البيت: وهكذا يروى بكسر الباء على الإقواء. ولوروي بالرفع لجواز على الضرورة ويكون تقديره: فَلَا يُخَيِّبُ بِإِضْمَارِ الْفَاءِ فِي مَذْهَبِ أَبِي الْعَبَّاسِ، وفي مذهب سيبويه: يجوز أيضاً لا على إضمار الفاء، ولكن على نية التقديم للفعل على الشرطه الروض الأنف 2:217.

- 5- فَكَمْ قَدْ تَرَكْنَا مِنْ حَيِّمٍ مُنَاصِحٍ
6- تَرَى أَنْ تَرَأَى نَافِئًا عَنْ بِلَادِنَا
7- وَكَمْ مِنْ عُلُوٍّ قَدْ تَرَكْنَا وَرَاءَنَا
8- دَعَوْتُ بَنِي غَنَمٍ لِحَقْنِ دِمَائِهِمْ
9- أَجَابُوا بِحَمْدِ اللَّهِ لَمَّا دَعَاهُمْ
10- وَكُنَّا وَأَصْحَابُنَا فَارِقُوا الْهُدَى
11- كَفُوجَيْنِ: أَمَا مِنْهُمَا فَمُرُوقٌ
12- طَغَوْا وَتَمَنَّوْا كِبَاءَةً وَأَزَلُّهُمْ
13- وَرَعْنَا إِلَى قَوْلِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ
14- نَمْتُ بِالْأَرْحَامِ إِلَيْهِمْ قَرِيبَةً
1- فَأَيُّ ابْنِ أُخْتٍ بَعَلْنَا بِأَمْنِكُمْ
- وَنَاصِحَةٍ تَبْكِي بِذَمِّعٍ وَتَنُذِبُ⁽¹⁾
وَنَحْنُ نَرَى أَنَّ الرِّغَائِبَ نَطْلُبُ⁽²⁾
مُجِدُّ مَبَادِلِ الْعَذَاوَةِ مُجْلِبُ⁽³⁾
وَلِلْحَقِّ لَمَّا لَاحَ لِلنَّاسِ مُلْحَبُ⁽⁴⁾
إِلَى الْحَقِّ دَاعٍ وَالنَّجَاحِ فَأَوْعَبُوا⁽⁵⁾
أَعَانُوا عَلَيْنَا بِالسَّلَاحِ وَأَجْلَبُوا⁽⁶⁾
عَلَى الْحَقِّ مَهْدِيٌّ، وَفُوجٌ مُعَذَّبُ
عَنِ الْحَقِّ إِبْلِيسُ فَخَابُوا وَخُيَّبُوا
فَطَابَ وَلَاءُ الْحَقِّ مِنَّا وَطُيِّبُوا⁽⁷⁾
وَلَا قُرْبَ بِالْأَرْحَامِ إِذْ لَا نُقَرِّبُ⁽⁸⁾
وَأَيَّةُ صِهْرٍ بَعْدَ صِهْرِي نُرَقِّبُ⁽⁹⁾

- (1) عجزه في أنساب الأشراف: «وَنَاصِحَةٍ إِنْ تَبَغَّرَ تَبَكَ وَتَنُذِبُ».
(2) الوثر: الظلم في الثَّار. والرِّغَائِبُ: مَا يُرْغَبُ فِيهِ مِنَ الثَّوَابِ الْعَظِيمِ.
(3) في أنساب الأشراف: «وَرَأَيْنَا»، تصحيف.
(4) في السيرة: «مُلْحَبٌ» بفتح الميم، تصحيف. وبنو غَنَمٍ، أراد: قومه بني غَنَمِ بْنِ دُودَانَ. وقوله «مُلْحَبٌ»، أراد: مُلْحَبٌ، فسخف المشدد في غير القافية لضرورة الشعر، وهذا جائز. انظر ضرائر الشعر: 135. والمُلْحَبُ واللَّاحِبُ: الطريق البين الواضح.
(5) أَوْعَبُوا، أي: جَلَّوْا أَجْمَعِينَ، يقال: انطلق القوم فَأَوْعَبُوا، إِذَا لَمْ يَدْعُوا مِنْهُمْ أَحَدًا.
(6) في السيرة: «وَأَصْحَابُهُ» بالنصب. وَأَجْلَبُوا، أي: جمَعُوا الجَمْعَ وَتَوَعَّلُوا بِالشَّرِّ، يقال: جَلَبَ الرَّجُلُ الرَّجُلَ وَأَجْلَبَهُ، إِذَا تَوَعَّلَهُ بِشَرٍّ وَجَمَعَ الْجَمْعَ عَلَيْهِ.
(7) في السيرة: «وَرَعْنَا»، تصحيف. وَرَعْنَا: رَجَعْنَا، يقال: رَاعَ الشَّيْءُ يَرُوعُ رَوَاعًا، إِذَا رَجَعَ إِلَى مَوْضِعِهِ.
(8) في أنساب الأشراف: «وَلَا قُرْبَ لِلْأَرْحَامِ مَا لَمْ تُقَرِّبْ». وفي هذه الرواية إقواء.
(9) لعله خص بالخطاب أبا لهب عبد العزى بن عبد المطلب وأبا سفيان صخر بن حرب، وكانت أُمَيَّةُ بنت عبد المطلب أُمَ أَبِي أَحْمَد، والفَارِغَةُ بنت أبي سفيان زوجته وكان هو حليف لبني أُمَيَّةِ بْنِ عَبْدِ شَمْسٍ. انظر سيرة ابن هشام 1: 470. وقوله «أَيَّةُ صِهْرٍ» أراد: أَيَّةُ مُصَاغَرَةٍ.

16 - سَتَعْلَمُ يَوْمَئِذٍ إِنَّا، إِذْ تَرَائِلُوا وَزُيِّلَ أَمْرُ النَّاسِ، لِلْحَقِّ أَصُوبُ⁽²⁾

-2-

في أنساب الأشراف⁽¹⁾ (200:1):

[من الرجز]

- 1- يَا حَبْدًا مَكَّةَ مِنْ وَادٍ⁽²⁾
- 2- أَرْضُهَا أَهْلِي وَعُوَادِي⁽³⁾
- 3- إِنِّي بِهَا تَرَسَخُ أَوْتَادِي⁽⁴⁾
- 4- إِنِّي بِهَا أَمَشِي بِلا هَادٍ⁽⁵⁾

-3-

في المنمق (287):

[من الكامل]

- 1- أَبْنِي أُمَيَّةَ كَيْفَ أَظْلَمَ فِيكُمْ وَأَنَا ابْنُكُمْ وَخَلِيفُكُمْ فِي الْعُسْرِ⁽⁶⁾

(2) قال ابن هشام: «يريد بقوله (إِذْ) إِذَا» السيرة 1:474. وَتَرَائِلُوا: تَبَايَنُوا، وَالتَّرَائِلُ: التَّبَايُنُ. وَزُيِّلَ: مُبَيَّنَ وَفُرِّقَ، يُقَالُ: زَالَ الشَّيْءُ زَيْلاً وَأَزَالَهُ إِزَالَةً وَإِزَالَةً وَزَيْلُهُ فَتَزِيلُ، إِذَا فُرِّقَ فَتَفَرَّقَ.

(3) جعل أبو أحمد، يوم فتح مكة، يمر بين يدي رسول الله ﷺ، بين الصفا والمروة، وينشد الرجز. انظر أنساب الأشراف 1:200.

(2) في الإصابة، والاستيعاب: «حَبْدًا مَكَّةَ مِنْ وَادٍ» ولا يستقيم الوزن.

(3) روايته في الإصابة: «بِهَا أَهْلِي وَعُوَادِي»، ولا يستقيم الوزن. وروايته في الاستيعاب: «بِهَا أَهْلِي وَأَوْتَادِي»، ولا يستقيم الوزن.

(4) في أنساب الأشراف: «تَرَسَخُ» تصحيف، والصواب عن الإصابة. وروايته في الإصابة: «بِهَا تَرَسَخُ أَوْتَادِي»، ولا يستقيم الوزن.

(5) روايته في الإصابة، والاستيعاب: «بِهَا أَمَشِي بِلا هَادٍ (ي)»، ولا يستقيم الوزن.

(6) في المغازي: «وَكَيْفَ أَخْذَلُ...» في العُسْرِ. وكان أبو أحمد حليفاً لبني أمية. انظر المنمق: 286 وما بعدها.

- 2- وَلَقَدْ دَعَانِي غَيْرُكُمْ فَأَبَيْتُهُ
3- وَعَقَدْتُ حَبْلِي فِي جِبَالِكُمْ
4- فَرَصَلْتُمْ رَجَمِي بِحَقْنِ دَمِي
5- لَكُمْ الْوَفَاءُ وَأَنْتُمْ أَهْلُ لَهُ
6- مَنَعَ الرُّقَادَ فَمَا أَغْمَضُ سَاعَةً
- وَحَبَأْتُكُمْ لِنَوَائِبِ الدُّفْرِ⁽¹⁾
عِنْدَ الْجِمَارِ عَشِيَّةَ النَّحْرِ⁽²⁾
وَمَنْعْتُمْ عَظْمِي مِنَ الْكُسْرِ
إِذْ فِي بُيُوتِ سِرَاكُمُ الْغَدْرِ⁽³⁾
هَمْ يَضِيقُ بِذِكْرِهِ صَدْرِي

-4-

في المنازل والديار (142:2-143):⁽⁴⁾

[من مجزوء الكامل]

- 1- أَقْلَعْتَ عَهْدَكَ بَيْنَنَا
2- أَلَا ذَكَرْتَ لِيَالِي الدِّ
3- عَقْبِي وَعَقْدُكَ قَائِمٌ
4- أَبْلِغْ أَبَا سُفْيَانَ عَنْ
5- دَارِ ابْنِ عَمِّكَ بِعَثَا
- وَالْخَازِنَاتُ إِلَى نَدَامَةٍ⁽⁵⁾
عَيْشِ النَّبِيِّ فِيهَا الْقَسَامَةُ⁽⁶⁾
أَلَا عَوْقُوقٌ وَلَا أَثَامَةٌ⁽⁷⁾
أَمْرٌ عَوَاقِبُهُ نَدَامَةٌ
تَقْضِي بِهَا عَنْكَ الْغَرَامَةُ⁽⁸⁾

(1) التضيعة الأخيرة في هذا البيت والأبيات التي تليه من الأحذ المضمرة: «فعلن» وهي في البيت الأول

من المضمرة المقطوع: «مفعولن».

(2) الجمار: موضع رمي الجمرات بمعنى.

(3) في البيت إقواء.

(4) هاجر أبو أحمد إلى المدينة، فعمد أبو سفيان إلى داره فباعها من ابن علقمة العامري بأربعمائة دينار،

فقال أبو أحمد الأبيات. انظر المنازل والديار 142:2. ولم يرد البيتان الرابع والسادس في المنازل

وأضفتهما عن أنساب الأشراف 269:1.

(5) في المغازي: «عَقْدُكَ بَيْنَنَا وَالْحَادِنَاتُ».

(6) في المغازي: «وَلِيَالِي الْعَشْرِ الَّتِي فِيهَا الْقِيَامَةُ» - وَالْقَسَامَةُ: اليمين كالْقَسَمِ.

(7) عجزه في أنساب الأشراف: «وَلَا عَوْقُوقٌ فِيهِ وَلَا أَثَامَةٌ» - وَالْعَوْقُوقُ: الصُّرْفُ وَالْحَبْسُ، يقال: عَاقَهُ عَنْ

الشيء يَعْقُوقُهُ عَوْقُوقًا، إِذَا صَرَفَهُ.

(8) اعتمدت رواية أنساب الأشراف. وفي المغازي: «تَشْرِي بِهَا». وفي المنازل والديار: «تَشْرِي بِهَا

عَنْكَ النَّدَامَةُ».

- 6- وَحَلِيفُكُمْ بِاللّٰهِ رَبُّ النُّ
7- إِذْهَبَ بِهَا إِذْهَبَ بِهَا
8- وَجَرَيْتَ فِيهِ إِلَى الْعُقُورِ
9- قَدْ كُنْتُ آوِي فِي ذُرَى
10- مَا كَانَ عَقْلُكَ مِثْلَمَا
- امس^(٢) مُجْتَهِدُ الْقَسَامَةِ
طَوَّقَتْهَا طَوَّقَ الْحَمَامَةِ^(١)
قِي وَأَسْرًا الْخُلُقِي الرُّغَامَةِ^(٢)
فِيهِ الْمُقَامَةُ وَالسَّلَامَةُ^(٣)
عَقْدَ ابْنِ عَمْرٍو لِابْنِ مَامَةَ^(٤)

-5-

في أنساب الأشراف (1:268):

[من الطويل]

- 1- فَلَوْ حَلَفْتَ بَيْنَ الصَّفَا أَمْ أَحْمَدِ
2- لَنَحْنُ الْأَلَى كُنَّا بِهَائِمٌ لَمْ نَزَلْ
3- بِهَا حَيْمَتٌ غَنَمٌ بَنُ دُودَانَ وَابْتَنَتْ
- وَمَرَوْنَهَا يَوْمًا لَبُرْتُ يَمِينُهَا^(٥)
بِمَكَّةَ حَتَّى عَادَ غَنًا سَمِينُهَا^(٦)
وَمِنْهَا غَلَّتْ غَنَمٌ فَخَفَّ قَطِينُهَا^(٧)

(1) قوله «إذهب»: قطع همزة الوصل في حشو البيت اتباعاً لأوله، لضرورة الشعر، وهذا جائز انظر ضرائر الشعر: 54. وقال السهيلي: «وقوله لابي سفيان (طَوَّقَتْهَا طَوَّقَ الْحَمَامَةِ)، متنزع من قول النبي ﷺ: «مَنْ غَضِبَ شَيْئاً مِنْ أَرْضِ طَوَّقَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ سَبْعِ أَرْضِينَ»، وقال طوق الحمامة، لأن طوقها لا يفارقها، ولا تلقى عن نفسها أبداً، كما يفعل من لبس طوقاً من الأدمين» الروض الأنف 2:249.

(2) في المغازي: «وَلَقَدْ جَرَيْتَ إِلَى» - وقوله الرُّغَامَةُ، أراد: الرُّغَامَ، وهو القَسْر.

(3) في المغازي: «الْمَقَامَةُ» يفتح الميم، تصحيف.

(4) في المغازي: «وَمِثْلَ عَقْدِ ابْنِ عَمْرٍو» - وقوله «ابن عمرو»، أراد: عمرو بن هند. وابن مامة: هو عمرو بن مامة أخو عمرو بن هند، وقد تنازعا الملك فقتل ابن هند ابن مامة. انظر شرح الفصائل السبع الطوال: 118.

(5) في الإصابة: «لَقَدْ حَلَفْتُ.. وَمَرَوَةً بِاللَّهِ بَرْتُ». وفي السيرة: «وَمَرَوْنَهَا بِاللَّهِ بَرْتُ» - وقوله «أَمْ أَحْمَدُ»: ألحق التثنية فيما لا ينصرف، رداً إلى أصله من الصرف، لضرورة الشعر وهذا جائز. انظر ضرائر الشعر: 22.

(6) في الإصابة: «حَتَّى كَادَ عَنَّا سَمِينُهَا» تحريف، ولا يستقيم المعنى.

(7) في السيرة: «وَمَا إِنَّ غَدَتَ» - والقطين: المقيمون في الموضع لا يكادون يسرحونه، يقال: قَطَنَ بالمكان يَقُطِنُ قُطُونًا، إِذَا أَقَامَ بِهِ وَتَوَطَّنَ.

4- إلى اللّٰهِ تَغْلُوبَيْنَ مَثْنًى وَوَاحِدٍ وَدَيْنٌ رَسُولِ اللّٰهِ بِالْحَقِّ دِينُهَا⁽¹⁾

تخريج الشعر

-1-

- 6-1، 8-16 في سيرة ابن هشام 1: 473-474.
5-1، 7-14 في أنساب الأشراف 1: 268-269.
4 في الروض الأنف 2: 217.

-2-

- 4-1 في أنساب الأشراف 1: 200، والاصابة 4: 4.
3، 1 في الاستيعاب 2: 220.

-3-

- 6-1 في المنمق: 287.
2-1 في المغازي 2: 840، وأنساب الأشراف 1: 269.

-4-

- 3-1، 5، 7-10 في المنازل والديار 2: 142-143، والمغازي 2: 841.
4-7 في أنساب الأشراف 1: 269، وسيرة ابن هشام 1: 500.
5، 7 في الروض الأنف 2: 249، وجمهرة اللغة 2: 396، وتمثال الأمثال 1: 398.
5 في اللسان (غرم).

-5-

- 4-1 في أنساب الأشراف 1: 268، وسيرة ابن هشام 1: 472-473.
1، 2، 4 في الإصابة 4: 4.

(1) في الإصابة: «تَغْلُو. وَمَوْحِدٌ. وَالْحَقُّ دِينُهَا».

ثبت المصادر

- 1 - القرآن الكريم.
- 2 - الاستيعاب، لابن عبد البر، (بهاشم الإصابة)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1358 هـ.
- 3 - أسد الغابة، لابن الأثير، المكتبة الإسلامية، طهران، بلا تاريخ.
- 4 - الإصابة، لابن حجر، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1358 هـ.
- 5 - أنساب الأشراف، للبلاذري، مطبعة جامعة القدس، 1936.
- 6 - أنساب الأشراف، للبلاذري، تحقيق د. إحسان عباس، نشر دار فرائس فيسبادن، بيروت، 1400 هـ.
- 7 - الأوائل، لأبي هلال العسكري، تحقيق محمد المصري، وزارة الثقافة، دمشق، 1975 م.
- 8 - تاريخ الرسل والملوك، لأبي جعفر الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، 1973 م.
- 9 - تلخيص المتشابه في الرسم، للخطيب البغدادي، تحقيق سكينه الشهابي، الطبعة الأولى، دار طلاس، دمشق، 1985 م.
- 10 - تمثال الأمثال، لأبي المحاسن الشيبني، تحقيق د. أسعد زيان، الطبعة الأولى، دار المسيرة بيروت، 1402 هـ.
- 11 - التنبيه والأشراف، للمسمودي، تصحيح عبد الله اسماعيل الصاوي، القاهرة، 1357 هـ.
- 12 - جمهرة اللغة، لابن دريد، الطبعة الأولى، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، 1345 هـ.
- 13 - جمهرة النسب، لابن الكلبي، تحقيق محمد فردوس العظم، دمشق.
- 14 - الروض الأنف، للسيهلي، دار المعرفة، بيروت، 1398 هـ.
- 15 - السير والمغازي، لابن اسحاق، تحقيق سهيل زكار، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 1398 هـ.
- 16 - السيرة النبوية، لابن هشام الأنصاري، تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1375 هـ.
- 17 - شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، المكتب التجاري، بيروت، بلا تاريخ.
- 18 - صبح الأعشى، للقلقشندي، (نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية) المؤسسة المصرية العامة، بلا تاريخ.
- 19 - العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، لمحمد بن حمد حسن المكي، مطبعة السنة المحمدية القاهرة، 1381 هـ.

- 20- عيون الأثر، لابن سيد الناس، مكتبة القدسي، مصر، 1356 هـ.
- 21- الكامل في التاريخ، لابن الأثير، الطبعة الأولى، ادارة الطباعة المنيرية، 1348 هـ.
- 22- لسان العرب، لابن منظور، طبعة دار المعارف بمصر.
- 23- المعبر، لمحمد بن حبيب، تصحيح ايلزة ليختن شتيتز، المكتب التجاري، بيروت، بلا تاريخ.
- 24- مختصر تاريخ دمشق، لابن منظور، تحقيق مأمون الصاغرجي وأحمد حمامي ونسيب نشاوي، الطبعة الأولى، دار الفكر، 1405 هـ.
- 25- المغازي للواقدي، تحقيق مارسدن جونز، منشورات الأعلمي، بيروت، 1966 م.
- 26- المنازل والديار، لأسامة بن منقذ، الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي للطباعة، دمشق، 1385 هـ.
- 27- المنقذ في أخبار قریش، لمحمد بن حبيب، تصحيح خورشيد أحمد فاروق، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، 1384 هـ.



الرد على الدكتور أمين توفيق الطيبي في قضايا مرابطية وأندلسية



الدكتور محمد بن عبود

كلية الآداب

تطوان - المغرب



نشر الدكتور أمين توفيق الطيبي مراجعة لكتابي (جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري) (تطوان، 1987) في العدد السابع من مجلة كلية الدعوة الإسلامية التي صدرت 1399 و. ر سنة 1990 م. ولقد عبر عن اختلافه مع بعض الآراء الواردة في الكتاب المذكور ورأيت من المفيد أن أرد عليه للاعتبارات التالية :

أولاً : إن بعض النقاط التي أثارها الدكتور الطيبي ذات أهمية بالغة وتحتاج إلى المزيد من التحديد والتدقيق والمناقشة .

ثانياً : إن اختلاف الدكتور الطيبي مع بعض الأفكار المعبر عنها في كتابي دفعه إلى توضيح وجهة نظره مع إغفال الموقف المعارض أو المخالف من جهة ومع تجاهل الحجج المساندة لهذه الأخيرة والتي تحتاج إلى المزيد من التوضيح .

ثالثاً : ربما يعود اختلاف الدكتور الطيبي مع بعض المواقف التي اتخذتها في

الكتاب إلى سوء فهمه لمواقفي الحقيقية.

رابعاً: لقد اعتمد الدكتور الطيبي في بعض الأحيان أسلوباً قبيحاً يقنع به القارئ العام دون أن يقتنع به المتخصص العارف.

لقد رفض الدكتور الطيبي ثلاثة مواقف في كتابي (جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري) وسوف أطرحها الواحدة تلو الأخرى قبل مناقشتها. إن الاختلاف الأول يخص موقف العلماء الأندلسيين من ملوك الطوائف. قال د. الطيبي: (إننا لا نتفق مع المؤلف في قوله بأن الصمت طبع موقف العلماء خلال عهد الطوائف. (ص 170) فهذا القول لا ينطبق بحال على المواقف المعادية لملوك الطوائف، وهي المواقف التي تبناها أعلام أندلسيون كأبي الوليد الباجي، وابن حزم القرطبي وابن إسحاق الألبيري)⁽¹⁾.

أولاً: لقد أشار الطيبي إلى النصف الأول من الجملة مع تركه للنصف الثاني، مما أدى إلى تشويه الموقف. والنصف الثاني كما يلي: (فلم يترددوا (العلماء) في معارضة ملوك الطوائف علانية عندما استبد الفونسو السادس بقوته ونهج خطة عسكرية وسياسية متعسفة تجاه ملوك الطوائف. . . (ص 170).

ثانياً: إن القول الذي نسبته إليّ د. الطيبي ينقصه شيء من الدقة. لم أقل بأن (الصمت طبع موقف العلماء خلال عهد الطوائف) على حد تعبيره بل قلت بالحرف (فإن الصمت طبع العلماء خلال جل عهد الطوائف) وهذا يعني أن الموقف تغير خلال عهد الطوائف.

ثالثاً: يفهم من الانتقاد الذي وجهه إليّ د. الطيبي أنني لا أعترف بالموقف المعادي لملوك الطوائف الذي اتخذته بعض العلماء الأندلسيين وذكر مثال الفقيه ابن حزم والفقيه أبي الوليد الباجي والفقيه الألبيري. إن هذه المواقف النقدية للباجي ولابن حزم ولغيرهما لا تنفي وجود الصمت الذي التزم به عدد كبير من

(1) مراجعة الدكتور أمين توفيق الطيبي لكتاب: (جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري) مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد السابع، 1990 م - 1399 و. ر ص 574.

العلماء الأندلسيين تجاه ملوك الطوائف. لا يمكن لأحد أن ينفي تعامل عدد كبير من العلماء والفقهاء الأندلسيين تجاه ملوك الطوائف واتخاذ عدد كبير منهم موقفاً محايداً من هؤلاء الملوك. بل ذهب بعضهم إلى التهجيم على بعض العلماء الذين انتقدوا ملوك الطوائف مثل ابن حزم الذي أحرقت كتبه علانية في إشبيلية دون معارضة العلماء الأندلسيين بهذه المدينة وبغيرها من المدن. ومما يجلب الاستغراب ذكر د. الطيبي لأبي الوليد الباجي وابن حزم كمثال لا ينطبق عليه قولي بأن الصمت طبع موقف العلماء من ملوك الطوائف، مع أنني ناقشت موقف كل من ابن حزم والباجي من ملوك الطوائف في الكتاب الذي راجعه الطيبي (ص 185-181 حول موقف ابن حزم من ملوك الطوائف) بل ناقشت مواقف سلبية أخرى مثل موقف الفقيه الهوزني. لقد عبرت عن نفس الرأي الذي نسبته الطيبي إلى نفسه دون غيره مثلاً عندما قلت (وختلاً لأغلبية الفقهاء المالكيين الذين لم يتجرأوا على التعبير عن معارضتهم لملوك الطوائف إلا بعد أن أصبحت مساندتهم ليوسف بن تاشفين اختياراً ممكناً وواقعياً، عبر ابن حزم عن معارضته المطلقة واللامشروطة لأقوى ملوك الطوائف كما اعتبر نظام دول الطوائف نظاماً غير شرعي...) (ص 181).

ولقد اختلف الدكتور الطيبي معي للمرة الثانية بشأن المذهب المالكي في الأندلس قائلاً: (كما أننا لا نشاطر المؤلف قوله (ص 172) بأن نجاح المذهب المالكي وتطبيقه على عهد الطوائف من الأسباب الرئيسية التي دفعت يوسف بن تاشفين إلى اختيار المذهب المالكي واتخاذ مذهباً رسمياً اثر ضم الأندلس للمغرب)⁽²⁾.

أولاً: يجب أن نطرح سؤالاً هنا وهو هل انتشر المذهب المالكي في الأندلس قبل أن ينتقل إلى المغرب أم انتشر في المغرب ثم انتقل إلى الأندلس؟ سأجيب عن هذا السؤال باقتباس من كتاب صدر مؤخراً لأبرز مؤرخ فرنسي متخصص في تاريخ المرابطين. يقول الدكتور فانسان لاغاردير (Vincent Lagardère): (بتأثير الفقهاء الأندلسيين، أصبح المغرب مالكيًا)⁽³⁾ إلا أن هذا

(2) نفس المرجع والصفحة.

(3) راجع كتاب (جمعة الزلافة) لفانسان لاغاردير:

الموقف لا يتعارض مع الاعتراف بالدور الهام الذي انفرده به عبد الله بن ياسين في نشر دعوته الإصلاحية⁽⁴⁾.

أما النقطة الثانية فتخص انتشار المذهب المالكي في الأندلس وعلاقة هذه الظاهرة بنجاح سياسة يوسف بن تاشفين لفرض سلطته في الأندلس. لقد اعتنق يوسف بن تاشفين المذهب المالكي في المغرب قبل عبوره إلى الأندلس. كما ساهم في انتشار هذا المذهب في الأندلس قبل ظهور يوسف على الساحة الأندلسية بدون شك عبور الجيوش المرابطية إلى الأندلس. وفرض الحكم المرابطي بها بعد القضاء على حُكم معظم ملوك الطوائف. ليس هناك تعارض بين الموقفين المذكورين كما يرى د. الطيبي بل هناك تكامل بينهما.

ويمكن حصر مساهمة انتشار المذهب المالكي في ترسيخ الحكم المرابطي بالأندلس في العناصر التالية: -

أولاً: لو كان أهل الأندلس يدينون بديانة غير الإسلام أو لو انتشر مذهب آخر في الأندلس من المذاهب المعارضة لمذهب يوسف بن تاشفين لواجه أمير المسلمين صعوبات كبيرة في ضم الأندلس للمغرب وفرض هيمنته عليها. ومما يؤكد صحة هذا الافتراض فشل يوسف ومن خلفه من الحكام المرابطين في فرض سيطرتهم على الأراضي التي حكمها المسيحيون في شمال الجزيرة الأيبيرية.

ثانياً: لعب العلماء والفقهاء الأندلسيون المالكيون دوراً جوهرياً في تأييد حكم المرابطين في الأندلس وتبريره من الناحية المبدئية والشرعية.

ثالثاً: تلقى العلماء الأندلسيون مساندة سياسية كاملة من طرف المرابطين قصد نشر المذهب المالكي في الأندلس على مستويات متعددة وفي توجيه الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية توجيهاً مالكيّاً ولقد ساهم ذلك في المحافظة

«Sous l'influence des jurisconsultes andalous le Maroc était de venu malikite» (Vincent Lagardère Le Vendredi de Zallàga, 23 Oct. 1085. Paris, 1989, p. 9).

(4) نفس المرجع والصفحة.

على الاتجاه المذهبي الذي كان سائداً في الأندلس قبل ظهور المرابطين على الساحة الأندلسية.

رابعاً: ان وجود أرضية مالكية في الأندلس سهلت على المرابطين فرض سيطرتهم هناك نظراً لتشابه هذه الأرضية مع الاتجاه المذهبي والاديولوجي الذي كان سائداً في المغرب منذ تأسيس الدولة المرابطية هناك. وهذا ما يفسر انسجام الحكم المرابطي مع المجتمع الأندلسي بفئاته المختلفة من جهة وحرارة الاستقبال الذي طبعت موقف الفئات الشعبية وغيرها في الأندلس من الوجود المرابطي في الأندلس.

وعبر د. الطيبي عن اختلافه الثالث مع رأينا في موضوع التاريخ الاقتصادي للأندلس قائلاً: (وقد استوقفنا في هذا الفصل عبارة المؤلف التي يقول فيها إنه (لا تتوفر حالياً على تأليف يعود تاريخها إلى القرون الوسطى في التاريخ الاقتصادي. والواقع أنه تتوفر للباحث في هذا المجال مصادر لا يستهان بها، وفي مقدمتها كتب الحسبة والفاخرة والجغرافيا. كما للمقريزي كتاب (إغاثة الأمة بكشف الغمة) وفيه يؤرخ لتاريخ مصر الاقتصادي من الفتح العربي إلى زمن المؤرخ، أي القرن الخامس عشر الميلادي⁽⁵⁾).

ألاحظ أن الطيبي أول قولي ولم يفهم المقصود منه، ان الأمر يتعلق بغياب أو وجود تواريخ اقتصادية خلال العصر الوسيط، مع العلم أن السياق العام للكتاب يخص الأندلس دون غيرها من الرقع الجغرافية. إنني لم أقصد أن الصين واليابان والهند لم تتوفر على تواريخ اقتصادية في العصر الوسيط لأن هذا المجال يخرج عن إطار تخصصي.

لقد ذكر د. الطيبي تاريخ المقريزي لمصر كمثال لتاريخ اقتصادي للأندلس لما انتقل من الغرب الإسلامي إلى المشرق بحثاً عن المثال المناسب. وألاحظ أيضاً أنني تطرقت للتاريخ الاجتماعي والاقتصادي خلال القرن الخامس الهجري بالذات وهذا التحديد الزمني واضح في عنوان الكتاب.

(5) مراجعة د. الطيبي، المرجع السابق، ص 575.

وذكر د. الطيبي بعض الأمثلة للمصادر الاقتصادية للأندلس مثل كتب الجغرافية ورسائل الحسبة التي تضم فعلاً معلومات اقتصادية طريفة حول الأندلس خلال عصر الطوائف وغيره. ولا شك أن د. الطيبي يعرف الفرق بين المصادر الاقتصادية والتأليف في التاريخ الاقتصادي المعاصر لفترة الطوائف. إن وجود المصادر التاريخية التي تتوفر على معلومات اقتصادية لا ينفي غياب تواريخ اقتصادية للعصر الوسيط في الأندلس. ويمكن إضافة مصادر أخرى تتوفر على معلومات اقتصادية إلى كتب الجغرافية ورسائل الحسبة التي ذكرها د. الطيبي.

أولاً: إن المصادر التاريخية وحتى المصادر التي تعد أدبية تشمل معلومات اقتصادية طريفة جداً. هناك معلومات اقتصادية فريدة في كتاب (الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة) لابن بسام وهو كتاب أدبي بالدرجة الأولى وتاريخي لما يضم من نصوص تاريخية طريفة نقلاً عن المؤرخ ابن حيان وغيره. وربما يضم هذا للكتاب في أجزائه الستة أكبر عدد من المعلومات الاقتصادية من بين جميع المصادر الأندلسية التي وصلتنا.

أخذ هذا الموقف بعد قراءة هذا المصدر الفريد قراءة اقتصادية كان الهدف منها جمع المادة الاقتصادية لإنجاز دراسة باللغة الإسبانية حول الاقتصاد الأندلسي في سبعين صفحة ستشر في مدريد ضمن كتاب جماعي حول التاريخ الأندلسي خلال عصر الطوائف. إن المعلومات الاقتصادية حول الأندلس خلال عصر الطوائف الواردة في (الذخيرة) تفوق بكثير ما جاء في بعض المصادر الجغرافية مثل كتاب (الممالك والمسالك) للبكري. أما رسائل الحسبة فإن تواريخ تأليفها متأخرة بالنسبة للمادة الاقتصادية التي وصلتنا في (الذخيرة).

هناك مصدر اقتصادي هام يضاف إلى ما ذكره د. الطيبي كمصدر اقتصادي لعصر الطوائف والمرابطين ويتعلق الأمر بالتأليف في فقه النوازل. وأذكر على وجه الخصوص أقرب مصدر من هذا النوع إلى عصر الطوائف والمرابطين وأعني نوازل أبي عبد الله محمد بن الحاج التي يوجد مخطوطها في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم ج 55. هناك أيضاً نوازل ابن سهل التي تعتبر مصدراً هاماً لدراسة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي الأندلسي خلال القرن الرابع الهجري ومطلع القرن

الخامس ولقد حقق د. عبد الوهاب خلاف مختارات من هذه النوازل ودرسها كما اعتمدها في دراسته القيمة حول التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لقرطبة خلال القرن الخامس الهجري .

في الختام أرى بأن المصادر الأندلسية بأنواعها المختلفة تتوفر فعلاً على معلومات اقتصادية هامة ، إلا أن هناك صعوبات منهجية بالدرجة الأولى يواجهها كل مؤرخ مهتم بالتاريخ الأندلسي خلال عصر الطوائف ، ولقد تطرقت لبعضها في الفصل الذي يحمل عنوان الاتجاهات الاقتصادية في الأندلس في عهد دول الطوائف في كتابي (جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري)⁽⁶⁾ ولو وصلتنا تآليف يعود تاريخها إلى عصر الطوائف في التاريخ الاقتصادي لسهلت علينا فهم هذا التاريخ . إلا أن المشكل لا زال قائماً لأن عدد المتخصصين والمهتمين بهذا التاريخ قليل إلى يومنا هذا .

أعتقد أن طرح مثل هذه القضايا التي ناقشتها ضمن هذا الرد أمر مفيد لأننا لا زلنا نبحث عن الأجوبة النهائية وأرجو أن يستمر هذا البحث لمدة طويلة . ومن المشاكل التي يجب التغلب عليها لتحقيق هذا الهدف تحقيق بعض المصادر للتاريخ الاقتصادي في الأندلس خلال عصر الطوائف والمرايطين مثل نوازل ابن الحاج ونشرها ودراسة عدد من المصادر الأندلسية المنشورة والمعروفة مثل (ذخيرة) ابن بسام و (كتاب التبيان) لابن بلقين بهدف استغلال المعلومات الاقتصادية الواردة فيها وتوجيه البحث التاريخي في العالم العربي وغيره نحو الاهتمام بالتاريخ الاقتصادي الأندلسي . وقبل الختام ، أشير إلى أن الدكتور الطيبي خصص بعض الكلمات الطيبة للكتاب الذي راجعه وأشكره على ذلك . من ذلك قوله : (فإن البحوث الأربعة التي ضمنها الكتاب هي دراسات تتميز بالتحليل والعمق لتاريخ فترة ممالك الطوائف في الأندلس وستساهم دون شك في إثراء تفهمنا لتاريخ هذه الحقبة المهمة من حقب التاريخ الأندلسي ، وبخاصة جوانبها الاجتماعية والاقتصادية والعلمية)⁽⁷⁾ .

(6) الدكتور امحمد بن عبود ، (جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري) تطوان ، 1987 م ، ص 85-89 .

(7) مراجعة د. الطيبي ، المرجع السابق ، ص 575 .

مُرَاجَعَةُ الْكُتُبِ



مراجعة كتاب

التنصير القسري لبيبي الأندلس

في عهد الملكين الكاثوليكين

«1474 - 1516م»



عرض وتقديم وتعليق

الأستاذ معالي عبد الحميد حمودة

تأليف

الدكتور محمد عبد هماملة



كتاب (التنصير القسري لمسلمي الأندلس في عهد الملكين الكاثوليكين) من الكتب المهمة التي تتناول جزءاً من تاريخ المسلمين في الأندلس. فالكتاب يتناول أوضاع المسلمين إبان سقوط غرناطة وما تلا ذلك بالدراسة والعناية، خاصة وأن أغلب المؤرخين في ميدان الدراسات الأندلسية لم يلتفتوا إلى دراسة هذه الفترة.

كما أن الكتاب يقدم لأول مرة أول ترجمة عربية كاملة للنص الإسباني لمعاهدة تسليم غرناطة بشقيها العلني

والسري. كما يقدم الكتاب احصائية شاملة للموريسكيين في منطقة غرناطة

زمن الملكين الكاثوليكين (فرديناند وايزابيلا).

يضم الكتاب مقدمة المؤلف، ثم مصادر البحث، ثم قسم المؤلف كتابه إلى موضوعات - دون فصول أو أبواب - وكان بين هذه الموضوعات صور لبعض الشخصيات التاريخية، والأماكن الأثرية، واللوحات والزخارف وما إلى ذلك.

يبدأ الكتاب بموضوع بعنوان (معاهدة تسليم غرناطة) وهي المعاهدة التي عقدت بين أبي عبد الله الصغير، والملكين الكاثوليكين: فون فرديناند ووضونيا ايزابيلا بتاريخ 21 محرم سنة 897 هـ الموافق 25 تشرين الثاني سنة 1491 م.

وقد أورد الكتاب الترجمة الكاملة للمعاهدة المكونة من 47 مادة وهي ما يمكن أن نطلق عليه المعاهدة العلنية لتسليم غرناطة. ومن المهم الإشارة إلى أن هذه المعاهدة بكافة بنودها كانت مجرد حبر على ورق من قبل الملكين الكاثوليكين، فلم تنفذ سلطات إسبانيا النصرانية مادة واحدة من موادها، والذي نفذ المعاهدة وكافة بنودها هو الطرف المستسلم ملك غرناطة (أبو عبد الله الصغير).

ويورد المؤلف أنه في نفس اليوم الذي

وقعت فيه معاهدة تسليم غرناطة وهو يوم 25 نوفمبر عام 1491 وفي المكان نفسه - المعسكر الملكي بمرج غرناطة - أبرمت معاهدة أخرى غاية في السرية ملحقةً للمعاهدة العلنية. وقد مثل المسلمين في هذه المعاهدة السرية القائد (أبو القاسم المليح) وكيلاً لأبي عبد الله الصغير ملك غرناطة، وقعها باسمه، ومهرها بخاتمه، وهي تنحصر في ست عشرة مادة.

يقول المؤلف بعد ذلك:

(وخلاصة القول أن ما ورد في نص معاهدة تسليم غرناطة الأنفة الذكر، وما جاء بها من امتيازات، كفيلاً أن تضمن للمسلمين في الأندلس، ممارسة حياتهم ولغتهم وشعائهم الدينية وانظمتهم... ثم تبين فيما بعد كيف نكث الملكيون الكاثوليكون العهد، ونقضوا الشروط التي أقسموا على تنفيذها حرفياً إلى أجل غير مسمى).

ومن السخرية، أنه نجد من خلال مطالعنا للكتاب وللمعاهدتين العلنية والسرية، أن الملك فرديناند والملكة ايزابيلا، وسائر من حرروا الشروط، أدوا القسم بدينهم وأعراضهم أن يصونوا المعاهدة إلى الأبد؟ وقد التزم الطرف المستسلم بذلك، أما الطرف المنتصر القائد فقد أعمل سيفه النصراني في اليوم

التالي لتوقيع المعاهدة على الفور؟.

وتحت عنوان (سياسة الملكيين الكاثوليكين الداخلية منذ تسليم غرناطة حتى عام 1500 م) يتناول الكتاب بعد توقيع المعاهدة مغادرة الملكيين الكاثوليكين قلاع الحمراء بغرناطة، تاركين شؤون إدارتها لمجلس مكون من بعض المسؤولين في الحاشية الإسبانية، حسب التعليمات التي كانوا يتلقونها من قبل الملكيين الكاثوليكين وذلك تنفيذاً لمعاهدات الاستسلام.

ويذكر المؤلف أن هذا المجلس كان على اتصال سري بالبابا إسكندر السادس كريدال (بلنسية) واسقفها السابق. وبعد هذا أخذت سياسة التسامح التي أعلنها المجلس تتوارى، بحيث عجز المجلس عن تنفيذ الشروط المتفق عليها في معاهدات الاستسلام، واعتبر المجلس هذه الشروط باطلة المفعول، إذ فرض على المسلمين أحد أمرين:

1 - التنصير القسري.

2 - التهجير القسري.

ويقرر المؤلف أنه في (اليوم التالي) لتوقيع المعاهدة، بدأ نكت الموائيق والعهود. إذ صدر الأمر بإحراق مليون وخمسمائة ألف كتاب ديني بما فيها من الوثائق والمخطوطات والمصاحف التي

تتعلق بالدين الإسلامي، لكي يسهل على الإسبان إبعاد المسلمين عن مصادر عقيدتهم الإسلامية ويسهل القضاء عليهم بالسرعة الممكنة.

ويقول المؤلف:

(ولم تكن مصيبة المسلمين في سقوط غرناطة، بأشد وقعاً على نفوسهم من إجبارهم على تغيير عقيدتهم التي ضحوا في سبيلها بأخر قطرة من دمائهم).

ويتناول الكتاب بعد ذلك بعض ما استخدم ضد مسلمي الأندلس، حينما كان يتم أخذ أطفال المسلمين الذين تتراوح أعمارهم ما بين 5-12 سنة ليربوهم تربية خاصة في المعاهد المسيحية، ويلقنهم المسيحية ويزرعوا في قلوبهم التعصب المقيت ضد ذويهم المسلمين. وبعد نضوجهم يستعملون أداة للتجسس عندما يعودون إلى أهاليهم.

ويشير الكتاب إلى أنه كان من بين دوافع الإسراع في عملية التنصير القسري، أن الملكة ايزابيلا كانت أشد تعصباً من زوجها فرديناند، لعلاقتها الوثيقة بالاساقفة والرهبان من رجالات الكنيسة، حتى أن الملكة أصبحت بمثابة ورقة رابحة في أيدي الاساقفة والرهبان، ونفذوا من خلالها كل ما يريدون تنفيذه

من مذابح وإجرام ووحشية لم يسبق لها مثيل.

السيطرة والقضاء على العناصر الإسلامية في حالة نفورهم.

وأشار الكتاب بعد ذلك إلى حرمان المدجنين (المسلمون الذين ظلوا على دينهم بين الإسمان قبل سقوط غرناطة وانتهى بهم الأمر إلى مصير الأندلسيين الموريسكيين نفسه) المقيمين في مملكة غرناطة، من شراء الأراضي والعقارات، وتوطين الإسمان في أماكنهم، وأصدر الإسمان مرسوماً يحرم على مدجني الأندلس ونسائهم وأطفالهم أن يغتسلوا أو يستحموا في أي مكان خصص لغاية الاستحمام، وأن تهدم جميع الحمامات العامة التي كانت منتشرة في جميع أنحاء غرناطة، وحرم عليهم حمل السلاح، ثم فرض التاج الإسباني عليهم ضرائب جديدة باهظة (دون غيرهم من الناس) وكان هذا كله تمهيداً لقيام الثورات المتتابعة المناوئة للحكم والتي كانت بمثابة ردود فعل من قبل المسلمين إزاء ما وقع عليهم من اضطهاد وعنصرية وتعصب مسيحيي مقيت.

ويواصل الكتاب فضح السياسة الكاثوليكية المتعصبة الحاكمة، ففي عام 1498 م أجريت عملية عزل العناصر الإسلامية عن المجتمع الإسباني، ووضعوا في أماكن معينة، وذلك ليسهل

ويشير المؤلف إلى الدور الخطير الذي لعبه الأب (خمنيس دي سيسنيروس) مطران طليطلة في إبادة المسلمين، فقد أحرق هذا الأب الكتب العربية بغرناطة، ووضع هذا الكم الهائل من الكتب في أكداش هائلة في ميدان (باب الرملة) أعظم ساحات المدينة، وأضرم فيها النيران جميعاً، وقد تم تعيين هذا الأب رئيساً أعلى لديوان مجمع قضاة الإيمان الكاثوليكي، أو محاكم التفتيش التي تأسست في إسبانيا، واتخذتها الكنيسة الرومانية الكاثوليكية ذريعة وسلاحاً فتاكاً تسحق به كل من يرفض الإذعان لأوامرها.

وتناول الكتاب الإشارة إلى بعض جلسات ديوان مجمع قضاة الإيمان الكاثوليكي (محاكم التفتيش) الذي أصدر أحكاماً بالموت حرقاً، وأحكاماً بالسجن المؤبد والأشغال الشاقة. ويذكر المؤلف أنه مثلاً في مدينة (أبله) تم حرق أكثر من 113 شخصاً بين عامي 1499 و 1502 م وفي (طليطلة) مثل أمام المحكمة 1200 شخص حكم عليهم بالإعدام في جلسة (إيمان) واحدة. وكان يطلب فيها من الشخص إما الإيمان

عدة محاولات من الطرفين هدأت الانتفاضة.

وبعد انتفاضة البيازين عام 1499، قرر النصرانيان: فوديناند وايزايل اللجوء إلى المزيد من العنف، فتم تعميد أبناء المسلمين قسراً، وتعميد الكبار منهم، وصدرت القرارات بمنع أي موريسكي من الدخول إلى مملكة غرناطة، ووصل الأمر أنه في يوم العشرين من يوليو عام 1501 م صدر مرسوم من الملكيين الكاثوليكين يحرم على الموريسكيين ممارسة كل ما يمت إلى الإسلام واللغة العربية بصفة.

كان لهذه الإجراءات الإرهابية العنيفة أثرها في أن الموريسكيين لم يجلوا بدأً من اللجوء إلى الجبال، ليشتروا منها على الإسبان غارات متعددة، معتبرين هذه الغارات جهاداً في سبيل الله ودفاعاً عن إسلامهم ودينهم.

ثم يتناول الكتاب بعد ذلك (ثورة البشرات عام 1501م) وهذه الثورة جاءت كتلبية من المسلمين في منطقة البشرات في جنوب غرناطة الذين تأثروا بالانتفاضة الموريسكية في البيازين.

أرسل الإسبان حملة لسواد ثورة (البشرات) وقامت هذه الحملة بقتل جميع من في قرية (غويخار - سيرا) حيث

بالمسيحية وترك الإسلام أو الموت حرقاً؟؟ ومن هنا جاءت التسمية بجلسات الإيمان؟؟ كما أشار المؤلف إلى إجبار الفتيات المسلمات على الاقتران القسري برجال النصارى، وكذلك إجبار المسلم على الزواج بنصرانية وعدم السماح له بالزواج من مسلمة.

وتحت عنوان (انتفاضة البيازين عام 1499 م) تناول الكتاب الضغوط الهائلة التي تعرض لها الموريسكيون، والتعذيب الذي وقع عليهم، هذا الغليان كله تفجر في حادثة أقدم عليها مفوض الشرطة (نويفو) وخادم الكردينال السفاح (سيسنيروس) حيث اعتديا على ابنة مسلم من أصل إسباني في ساحة (باب البنود) في حي البيازين.

كانت هذه الحادثة القشة التي قصمت ظهر البعير، فهب الموريسكيون في انتفاضة عارمة، وقتلوا مفوض الشرطة، واتجهوا إلى بيت الكردينال السفاح (سيسنيروس) للفتك به، ولجأ الأب الدومني إلى حاكم مدينة غرناطة، واقنعه بإرسال حملة كبيرة لإبادة المتفضين الموريسكيين، واتجهت الحملة لتنفيذ مهمتها، لكنها لم تفلح حيث واجها الموريسكيين بالحجارة والمتاريس. ثم اتجهت حملة ثانية لإيواد الانتفاضة وبعد

مراجعة كتاب

لم تجد الحملة عندما وصلت سوى النساء والأطفال والكهول فقتلهم جميعاً دون هوادة أو رحمة، وأحرقوا القرية والمنازل.

واستمرت مذبحه حكام إسبانيا النصرانية ورجال الديانة الكاثوليكية ضد المورييسكيين في (البشرات) وغيرها ويستشهد المؤلف بما قاله الباحث الانكليزي (و. برسكوت) عند إشارته إلى «العقاب» الذي أنزل بمسلمي البشرات. يقول الباحث الانكليزي :

(إن الكونت «ليرين» نسف مسجداً مليئاً بالنساء والأطفال، وكان الإسبان يقرنون أبشع الجرائم، وكانت تراق أنهار من الدماء. وفي أثناء هذه الحروب الأهلية كان النصارى يتعدون كل البعد عن شعورهم الديني، فاقدين له ولشعورهم. لأن المورييسكيين في نظرهم مجرد عبيد واتباع وورقي. ولم يتعرض المورييسكيون لهذا العقاب فحسب، بل للإبادة التامة).

وواصل الإسبان مذابحهم، وقاوم المورييسكيون مقاومة باسلة، ولكن لم تفلح كل انتفاضاتهم حيث تغلب السيف النصراني الإسباني عليهم، وخيروا بين التنصير القسري أو التهجير إلى خارج إسبانيا.

نتج عن هذا كله تحويل مسجد غرناطة إلى كنيسة كبرى، وتحويل مسجد البيازين إلى كنيسة. وفي مدينة غرناطة وضواحيها تم التنصير (قسراً) لأكثر من خمسين ألف شخص، وحولت جميع المساجد إلى كنائس، كما أجبر مسلمو الأندلس على نبذ ملابسهم العربية، وإجبارهم على ارتداء السراويل والقبعات وترك لغتهم وتقاليدهم ومراسمهم وأسمائهم العربية، وحملوا على اعتناق الديانة المسيحية.

ينتقل الكتاب بعد ذلك إلى الحديث تحت عنوان (استغاثات أندلسية متأخرة لطلب النجدة من الحكام المسلمين) وهذا الموضوع يوضح مأساة ترك المورييسكيين وحدهم أمام السيف النصراني الإسباني.

يبين المؤلف - في هذا الموضوع - كيف أن المورييسكيين أرسلوا استغاثات مؤلمة لطلب النجدة، فأرسلوا بداية إلى إخوانهم المغاربة الذين لم يفعلوا لهم شيئاً لأنهم كانوا في وضع سيء ضعيف ومفكك، كما أرسلوا إلى السلطان بايزيد الثاني سلطان الإمبراطورية العثمانية، إلا أن السلطان كان مشغولاً بالخلافات الأسرية، وكان أيضاً ضعيفاً، واكتفى بتوجيه رسالة إلى الملكين الكاثوليكين

لم يعملوا بشيء منها وكان ذلك بعد
انتفاضة البيازين عام 1499 م.

ويورد المؤلف قصيدة مؤثرة - غاية في
التأثير - يرسلها المورييسكيون إلى بايزيد
الثاني، وهي قصيدة تعتبر وثيقة إسلامية
محزنة تصور الوضع المأساوي في
الأندلس، من بين أبياتها:

سلام عليكم من عبيد تخلّفوا
بأندلس بالغرب في أرض غُربه
أحاط بهم بحر من الروم زاخرٌ
وبحر عميق ذو ظلام ولُجّه

سلام عليكم من عبيد أصابهم
مُصاب عظيم يا لها من مُصيبه
سلام عليكم من شيوخ تمزقت
شُيوبهم بالنتف من بعد عزّه
سلام عليكم من وجوه تُكشفت
على جملة الإعلاج من بعد سَتْره

سلام عليكم من بنات عواتق
يسوقهم اللُّبّاط قهراً لخلّوه
سلام عليكم من عجائز أكرهت
على أكل خنزير ولحم لجيفه
وقد بلغت القصيدة 103 بيت.

وأرسل المورييسكيون استغاثتهم الثالثة
إلى الملك الأشرف قانصوه الغوري
سلطان دولة المماليك البرجية بمصر،

فأرسل الغوري إلى الملكيين الكاثوليكين
يحذّره من مغية مذابحهم.

ولكن لَعِبَتْ «المفاوضات السياسية»
والسُفراء والمندوبيون» لعبتها المعروفة،
إذ أرسل للغوري سفير من قبل الإسبان
يخبره بأن الإسبان يعاملون المورييسكيين
معاملة حسنة، وأن لهم الحقوق
والواجبات التي يتمتع بها الإسبان؟

لم يبق أمام المورييسكيين بعد أن
خابت آمالهم في نجدة إخوانهم إلا
الموت، أو التنصير القسري، أو الهجرة
القسرية خارج البلاد.

وتحت عنوان (المورييسكيون
يمارسون الطقوس الإسلامية سرّاً) يتناول
المؤلف كيف أنه أُنزلت العقوبات
الصارمة بالمورييسكيين، وكانت معاملة
المسلمين تسير من سيء إلى أسوأ،
حتى إن فرديناند وإيزابيلا أرسلتا أمراً إلى
حاكم قرطبة، يطلبان منه (اتخاذ قرار
حازم يقضي بقتل المسلمين الرافضين
للتنصير أو طردهم خارج الأندلس) ومنذ
ذلك الحين تلاحت العرايسم الملكية
ياقصاء المسلمين عن وطنهم في شبه
جزيرة ايبيريا.

ويستعرض الكتاب كيف أن
المورييسكيين كانوا يمارسون الطقوس
الإسلامية سرّاً، وكان من يضبط منهم

الخرائط وفهرس للإعلام والأماكن ثم قائمة بالمصادر العربية والإسبانية.

ملاحظات عامة:

* من جهة طبع الكتاب، فالكتاب على الرغم من أن الجامعة الأردنية ساعدت على نشره، إلا أن طبعته جاءت ينقصها الكثير من الناحية الفنية وطريقة الإخراج.

* كان في رأينا من الواجب أن يسبق موضوعات الكتاب، مقدمة تاريخية تفصيلية تصور الصراع وجذوره في الأندلس، والعوامل والأسباب التي أدت إلى سقوط غرناطة، ثم تتواصل موضوعات الكتاب. ومن جهة أخرى فإن عناوين الموضوعات كانت طويلة، وكان في الإمكان تجزئتها إلى عنوان رئيسي ثم عناوين فرعية.

* وللمزيد من تنظيم عرض الكتاب كان يتعين أن توضع كافة الخرائط والصور التاريخية في نهاية الكتاب على صورة ملاحق.

* إننا إذ نعترف للمؤلف بالسبق في ذكر معاهدة تسليم غرناطة باللغة العربية نقلاً عن النص الإسباني، إلا أنه كان في وسع المؤلف أن يتناول تحليل مواد

يعاقب بالإعدام أو بالطرد من إسبانيا. وكانوا يصلون سراً يوم الجمعة، وكانوا يؤدون صلاتهم في بيوتهم بحذر شديد، وكانوا يغلقون على أنفسهم بيوتهم أيام الأحاد، موهمين الطرف النصراني بأنهم ذهبوا إلى الكنيسة. وكانوا يعقدون حفلات الزواج على الطريقة الإسلامية سراً.

وعلى الرغم من هذا كله، وعلى الرغم من المذابيح المستمرة التي قام بها الإسبان ضد المسلمين، فإن الملكة ايزابيلا وهي على فراش الموت أوصت (بمتابعة الحرب ضد أعداء الإيمان المسيحي) تقصد الموريسكيين. وفي عام 1516م مات الملك فرديناند وأوصى أولاده قسائلًا:

(عليكم أن تعملوا على تحطيم اتباع الديانة المحمدية).

أما آخر موضوعات الكتاب بعنوان (إحصائية بالموريسكيين أثناء حكم الملكيين الكاثوليكين) وهو موضوع تناول فيه المؤلف عدد سكان غرناطة والمدن الأخرى مثل (مالقا) و(بلش) و(وادي اش) و(لوشة) وغير ذلك. كما تناول المؤلف أعداد الأسر المسلمة في المدن والقلاع والحصون والأقاليم.

وأنهى الكتاب صفحته ببعض

المعاهدة مادة مادة ويربطها بالأحداث التاريخية الواقعة في تلك الفترة.

وإذا تمت معالجة هذه الملاحظات - التي لا تقلل إطلاقاً من مكانة المؤلف ولا كتابه - في الطبعة التالية للكتاب

فسيكتمل الكتاب تماماً خاصة كما ذكرنا أنه من الكتب المهمة التي تتناول سقوط غرناطة وتنتهي بالتطبيق الشامل للتنصير القسري لمسلمي الأندلس. والله من وراء القصد.

تحية بحبل ثورة الحجارة

الدكتور محمد مصطفى صوفية



شباب فلسطين فرع الرجولة
تحية حر يُحيي خليله
وغدر عدو ومكر وحيله
ليرفع رايات مجد أصيله
كريم الحياة عزيز الرجولة
وإيمان حر ومهد الطفولة
سلاحاً قوياً وناراً صؤولة
فداها الألى لم تخنهم رجولة
سوى حجر ماله من فتيله
تخاف لظاه فلول دخيله
بها رعب قلب وأيد كليله
سلاح الجبان بأيدي ثقيله
ليمحوعارا ويشفي غليله
أراد عدو به أن يطيله
فأشعلها نار حرب طويله
فدا وطن لا يروم بديله
أراد الحياة فحطم ليله
يطارد جند الفلول الهزيله
فما حرر الشعب غير البطولة

ألا فلتحيوا شباب البطولة
ألا فلتحيوه في عيده
شبابا تصدى لظلم وقهر
ولبي - حماسا - أماني شعب
ويحمي أرضاً وعرضاً ويحيا
وما من سلاح له غير عزم
فصارت حجارتها في يديه
تهد كيانا دخيلاً بأرض
فهب الشباب وما في يديه
عدا أنه كان أقوى سلاحاً
مدججة بسلاح ولكن
فان السلاح بمن في يديه
فهب الشباب بحزم وعزم
ويطرد يأسا وهول ضياع
فشارت به ثورة الحريوما
وروت دماء ثرى كل شبر
بني العرب هبوا لنصرة شعب
ومزقه ليعانق صبحا
شبعنا كلاماً شبعنا وعدا

فهل من فعال تجسد قولاً
تضمّد جرحاً لشيخ وطفل
وهل من شهامة حر أبي
وأين العقيدة؟ أين بنو الشر
لتحمي كنيساً وتحمي قدساً
وينعم شعب بعيشة عز
فصدق العزائم أمضى سلاحاً
وجيل التحدي تحدى عدواً
فبشرى بنصر أتى وعد حق
وهذي أمانى حرّ وفيّ
فإن كان قول الفتى في فؤاد
ويا أيها الشعب شعب التحدي
ألا فلتحيوا شباب البطولة

تكفكف دمعاً لعين هميله
وتأخذ ثأراً لأم قتيله
فأين العمومة؟ أين الخؤولة
في تزار أسداً بأرض خليله
أبت أن تداس وتبقى ذليله
لماذا الهوان وباليه حيله؟
ووحدة صف بنصر كفيله
بنصر غدا يستحث خيوله
لمن للهدى قد أغد ذميله
لشعب أصيل وأرض البطولة
فحرّ قصيدي أضحي دليله
إليك تحاياي نشوى أصيله
شباب فلسطين فرع الرجولة

الاستاذ محمد الأسطى

الاستاذ عمار حميد

مركز جهاد الليبيين للدراسات الإنسانية



أم تفرقُ الأحزانُ في الأحزان
وملأ محي عينان باكينتان
إن الفرات حريقُهُ بلساني
بيمينه، والحزنُ في العنوان
يوماً كيوم مذلةٌ وهوان
وكانهم قطعُ من الخذلان
ألقي عليها لوعة الأشجان
هذا الزمانُ الجهُمُ . . أي زمانٍ
إلا شقاء كفة الميزان

أبكبك . . أم يبكي العراق كياني
حزان بل حزنٌ عميقٌ واحد
يا دجلة الخير اتبذ بمشاعري
هذا المؤرخُ راحلٌ، وكتابُهُ
تسمون عاماً في الحياة ولم يعيش
يتسابق الأعراب نحو فنائهم
يا آسي الأرواح هل من ساعة
لا زال يُطعمُنَا الزمانُ كآبةً
ثقلت موازين الحياة، ولم تزن



ورعاً لاقراً قصة الحداث
ضلعاً بين البحر والميدان
ينتابني شيء من الطوفان
نظارة لمعت بها عينان
وكانه جمعُ من الأذهان!

وأثيت (لتاريخ) في محرابه
في (القلعة الحمراء) ركنٌ هاديء
وخطوط أسعى في طريق مصتدٍ
وجلسْتُ للرجل الكبير تروعي
أستاذي الأسطى وكم في ذهنه

(1) الأستاذ محمد الأسطى مؤرخ ثبت في تاريخ الدولة العثمانية أفاد منه عدد كبير من الكتاب الذين تناولوا هذه الفترة بالبحث والدراسة، وقد وافاه الأجل المحتوم في شهر النوار من هذه السنة 1991م. فرحمه الله وأسكنه فسيح جناته.

خالستُهُ نَظَرِي إلى جلساته
وظللت أكبرُ مكتباً متواضعاً
فرأيت فيها جلسةَ الرهبان
وكأنني أرنو إلى إيوان!



يا راهبَ التاريخ إني مخلصٌ
سأظل بين وثائقي وخطوطها
لأبوةٍ تسري إلى وجداني
مستغرقاً في عهدِها العثماني
حتى اللقاء وكل شيءٍ قائلٌ
إنَّ الحياةَ دقائق وثوانٍ



مقاعة المحاضرات

تأثير الثقافة الغربية على الإنسان العربي*



الأستاذ عبد الله محمد الرطبي

كلية الدعوة الإسلامية
طرابلس



إن موضوع الثقافة عامة ذو أطراف مترامية يحتاج إلى وقت طويل يتسع إليه المقام. ولا سيما التعريفات اللغوية والاصطلاحية. بالإضافة إلى ضرورة تكتيف الجهود المخلصة لإظهار الوجه الحقيقي للتأثير الثقافي الغربي على الإنسان العربي خاصة وعلى الإنسان المسلم عامة. على الرغم من أن عدداً كبيراً من الأعلام العربية والإسلامية الجادة قد كافحت وما زالت تكافح من أجل إيقاظ الوعي العربي والإسلامي والتنبيه إلى تجنب التيارات الثقافية الجارفة التي تجتاح وطننا العربي والإسلامي الكبير. وفي هذا العصر بالذات أكثر من أي وقت مضى.

ومما لا شك فيه أن أمتنا العربية بالذات قد عانت ما عانت من فظائع وويلات الاستعمار البغيض الذي عاث فساداً مادياً ومعنوياً في كل قطر عربي منذ القدم. وإن أخرج من الباب فإنه يحاول الرجوع من الشباك فما زالت محاولاته مستمرة؛

(*) محاضرة أُلقيت بتاريخ 14/1/1990 م بكلية الآداب بجامعة أم درمان الإسلامية بالسودان الشقيق.

لغرض نشر أساليب التخلف الفكري، وذلك نظراً للدور الريادي الذي تضطلع به هذه الأمة الخالدة بخلود تاريخها المشرق، ومالها من أهمية جغرافية واستراتيجية في الماضي والحاضر والمستقبل، بين الشرق والغرب. فماضيتها حافل بالحضارات التي أنارت طريق الغرب الدامس، بعد أن ترجمت كتب التراث العلمي للعرب العلماء.

لقد ظل الاستعمار - أقول الاستعمار، لأن كلمة استعمار تعطي معنى آخر وهو التعمير كمن يقول: استعمار الفلاح الأرض إذا زرعها وقام باستصلاحها أو إصلاحها، أما العابثون العاثون فساداً في الأرض والعرض، فإن هذا التعبير لا يعريهم تمام التعرية لما اقترفوه، ولذلك فإني أعني الاستعمار (كلمة وردت) عبارة الاستعمار على الرغم من التعارف على أنها تعني الاحتلال والعدوان ولكن استعملت، هكذا.

لقد دأب الاستعمار على التأثير على النفسية العربية الإسلامية، لكي يجعلها منهزمة دائماً أمام الأفكار والثقافات الغربية، لأن بعضنا ما زال يسير على أوهاج الحضارة المزينة السافلة، ويقبل كل ما يقدمه لنا الاستعمار من مفاهيم والاعتماد على كل ما يأتي من الخارج.

لقد اعتمد العرب على أنفسهم منذ القدم ولم يعتمدوا على غيرهم - وذلك عندما كانوا سادة في أرضهم كلها يتفاعلون مع النواميس الطبيعية في شبه الجزيرة العربية، وهم في إطار أمة واحدة ذات همة عالية وعزة نفس، ولا شك من أن الهمة من الإيمان كما قال رسول الله ﷺ، محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء والمرسلين.

فاتجهت الموجات العربية شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً تعمّر الأرض وتزرع القيم والمبادئ والأخلاق الفاضلة بين البشر. وكان العربي قد اعتمد على نفسه منذ نشأته، فلجأ إلى فكره وعقله ونظره العميق واهتم بتدبير أمره؛ لأن الطبيعة طبعته على الاعتماد على النفس، وهو دليل على أن العرب خير الأمم جميعاً دون تعصب، فهم لا يتقلون العلم عن أحد إنما يعتمدون على أنفسهم دائماً يستتيرون بومضات بصائرهم فلا يعيشون في الأشياء بل يعيشون معها ويصوغون حياتهم بأنفسهم.

لقد هيا الله تعالى الأرض فاعتمدوا على خيراتها التي تتجاوب مع خيرات السماء ؛ كأنهم على موعد مع ما سوف يفضلهم به الله فانتشروا في الأرض تلبية لدعوة الله تعالى ﴿فانتشروا في الأرض واسعوا في مناكبها﴾ [سورة الجمعة، آية : 10].

وقد تألقوا بالسماء فجعلوا النجوم أدلة لهم في حياتهم وهم يجوبون البلاد بكل سهولة ويسر، بلغتهم العربية التي لا تشوبها شائبة صوروا حياتهم الجمالية وتذوقوا الفاظها كمن يتناول طعاماً شهياً أو يشرب لبناً زلالاً. ولذلك فإن العربي سخر كل أدوات الطبيعة خدمة له. وما من شك أن الحضارة والتراكمات المادية لا تنبع إلا من الأرض. ولهذا فأية حضارة تفوق الحضارة العربية الزاهرة والأصيلة وهي الحضارة العربية التي عادت على أوروبا بالفائدة القصوى في كل المجالات، إلا أنها أنكرت ذلك وكفرت بنعمة العرب.

وليس عجباً إذا قلنا: كذلك تنكّر من سار في فلك أوروبا الزائفة من أبناء العرب أبناء هذه الأمة الخالدة، فقد تنكر هؤلاء لثراث آبائهم، وتاريخ أجدادهم للأسف حيث تشربوا ثقافة غيرهم وتنكروا لثقافة أهلهم فتأثروا بشعارات الغرب وكادوا يقطعون الصلة بينهم وبين أبناء وطنهم العربي. فتأثروا ولم يؤثروا.

إن الأمة العربية قد خُصت بخصائص متميزة فاضلة، لأنها أمة عريقة لها مكانة مهمة في العالم القديم والمعاصر فأصالتها، جذورها عميقة بعمق تاريخها حيث أسهمت في تطوير العالم مادياً ومعنوياً وهذا ثابت في المؤلفات العربية المنتشرة والمتناثرة في المكتبات العالمية والتي رآن الزمن على بعضها. وعبث العابثون ببعضها الآخر، ولا سيما أثناء الحملات المغروضة التي اجتاحت وطننا العربي على مدى العصور المختلفة.

إن أبناءنا إذا لم يدركوا ذلك فسوف يكون جهلهم بماضيها أشد من جهل بعضها الآن، لأن حركة التغيير الثقافي مستمرة، فأصبح بعضنا يجهل أو يتجاهل أننا نملك الحلول للمشكلات، إلا إننا نطلب ذلك من غيرنا، ونحن أمة لديها كل الوسائل الكفيلة بتغيير واقع العالم الغربي المتردي. ولكننا أصبحنا كغشاء السيل على الرغم من قوتنا الهائلة وأهمية موقعنا الجغرافي ومواردنا الهائلة وكثرة عددنا وما

سخره الله لنا من إمكانات عديدة، ولكن نسمع ونرى ولا نعمل.

إن مستقبل العرب يجب أن يكون من صنع أيديهم وأن يتولوا أمور دينهم وديارهم بأنفسهم وأن ينتهوا إلى محاولات فرض الهيمنة الثقافية وحركات التغريب التي تحاك سرياً وعلنياً في كل ربوع الوطن العربي والإسلامي، وبكل شدة وشراسة، لأن الغرب أدرك أننا رواد العالم. لقد بات من الضروري أن يعمل المخلصون على وجود سياج واقٍ لشبابنا خاصة قبل أن تجتاحهم التيارات العاتية والمغروضة لتمسح شخصيتهم العربية الأصيلة، خاصة الذين يوفدون للدراسة في الخارج وكذلك المثقفون الذين تسرب إلى عقولهم التأثير بالثقافة الغربية، فساروا في ركابها ولم ينتهوا إلى التيار الجارف الذي سيحيد بهم عن الطريق.

ولذلك يجب تحصينهم من تلفف الثقافات المستوردة التي أصبحت خطراً محدقاً على الأمة العربية والإسلامية عامة، يستهدف وجودها وعمق شخصيتها.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الخطر نفسه قد تغلغل داخل المناهج الدراسية التي تدرس في كثير من الأقطار العربية عن طريق الكتب المستوردة والأفكار المدسوسة وغيرها من الوسائل المقروءة والمسموعة والمرئية. كل ذلك أصبح خطراً علينا جميعاً، والاهتمام بكل ذلك صار أمراً ضرورياً لا مفر منه. إن تكوين النشء على مفاهيم دخيلة وأفكار هدامة يجعلنا نفكر في تحصين الطلاب، لأنهم هم الوسط الواعي إلى حد ما، وعلى عزيماتهم تعقد البلاد مستقبلها، فلا بد من تكوينهم على أسس ثقافية عربية إسلامية واعية وراسخة لها طابعها الأصيل ليتمكنوا من ثقافتنا حين التزود بالثقافات الأجنبية. وأن يتجنبوا دراسة النظريات والأفكار التي تتعارض مع القرآن الكريم والسنة النبوية. وهذا يحتم علينا التصدي للبعثات والندوات التي تعقد بين الحين والآخر في البلاد العربية والإسلامية تحت شعارات مختلفة. لها تأثير مغاير لثقافتنا.

إن هذا التأثير بدأ يلوح في الأفق من خلال الإنتاج الإعلامي المعادي والمؤلفات والروايات وغيرها من الجهود الاستعمارية المكثفة التي تظهر في العالم الإسلامي بصورة ملحوظة فظلت تنتشر كلما وجدت فرصة لها.

إن هذه الوسائل كلها تبث أفكاراً كالخناجر المسمومة تسري سموها في الدم العربي الإسلامي كالسرطان الذي يصعب علاجه إذا تمكن من صاحبه . فلا مجال للسلبية إذن ولا مجال لوجود ما يعصف بنا ونحن نرى ونسمع ، والدواء عندنا والطبيب أمامنا ، ولا نحرك ساكناً . لقد تأثر الأدباء بأدب الغرب وتأثر المفكرون بفكرهم والعلماء بعلمهم فهو مذكور في المؤلفات لمن أراد الوقوف عليه بأمر عينه . دُرِسَ القانون الغربي بتوسع وعمق فاستورد علماء القانون من تشريعهم حتى إننا نكاد نتوحد على ثقافة غيرنا ولم نتوحد على ثقافتنا على الرغم من أننا أمة واحدة تراثها واحد وواقعها واحد . وجسمها واحد . ولكن نجد الآن اختلافاً شديداً وواضحاً في كثير من الأمور كأننا لسنا بأمة واحدة ، فإلى متى تبقى الحدود المصطنعة التي تفصل الأخ عن أخيه . وإلى متى يبقى المواطن العربي ينتظر تأشيرة الدخول والخروج من وإلى أرضه العربية ، وإلى متى تبقى السفارات العربية بالأقطار العربية جنباً إلى جنب مع السفارات الأجنبية . فلماذا الخوف من المواطن العربي إذا دخل قطراً عربياً آخر؟ فإذا كان الخوف من ارتكاب الأخطاء فيطبق بشأنه ما يطبق على المواطن الموجود بالقطر النازل به هذا الأخير ، لأنه لا يختلف عنه في شيء سوى اختلاف جوازات السفر والأشياء الأخرى التقليدية التي يحرص الاستعمار على بقائها في الوطن العربي خاصة والعالم الإسلامي عامة .

إن أمر الوحدة العربية والإسلامية أمر يفرضه الواقع العربي والدين الإسلامي - قال الله تعالى : ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ .

ومما لا شك فيه أن وسائل الوحدة متوفرة وتحقيقها يتأكد أكثر من ذي قبل . وبإمكاننا أن نتوحد في ثقافتنا وأن ننقل أفكارنا إلى العالم الآخر ، وبوجه واحد ، لأننا أمة واحدة تعبر عن صوت واحد ويجب أن نقف صفاً واحداً في وجه عدو مشترك ، يستهدف كل شيء .

إننا أصحاب حضارة تتسم بالأخلاق والمبادئ السامية تؤثر بالمحاسن ولا تتأثر بالمساوئ . ولنا في رسول الله ﷺ الأسوة الحسنة . فقد كان أكثر تأثيراً من يسوع المسيح عليه السلام حيث إن محمداً له تأثير شخصي لعدة اعتبارات جعلته أسوة حسنة . قال الله تعالى : ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان

يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً ﴿[الأحزاب آية: 21] وقال: ﴿وإنك لعلی خلق عظیم﴾ فالرسول الكريم أكثر تأثيراً على صياغة الدين الإسلامي، أكثر مما كان يسوع من تأثير على الدين المسيحي وبناء على ذلك علينا أن نفتتح نوافذنا على غيرنا من سكان الجانب الغربي للكرة الأرضية هذا العالم الغارق في مستنقع الرذائل والتخلف الفكري والانحلال الخلقي. إن شمس العرب يجب أن تسطع على الغرب من جديد كما قالت المستشرقة الألمانية (زيغريد هونكه): (شمس العرب تشرق على الغرب)⁽¹⁾ وألا نتظر أن يفتح العالم نوافذه علينا كما يجب ألا تضعف مقاومتنا لكل دخیل قادم. إن ما قام به العرب المسلمون لهو عمل إنقاذي له مغزاه الكبير في التاريخ. فحضرنا مشرقة تنير طريق الظلام وتحرر الإنسان من العبودية والظلم، أما حضارة الغرب الآن فكانها تعيد العبودية التي كانت سائدة في المجتمع اليوناني القديم والمجتمع الروماني الذي يقسم الناس إلى عبيد وأحرار، وإلى طبقات، طبقة قليلة تحكم ولا تعمل وطبقة كبيرة تعمل ولا تحكم.

فهل هذه الحضارة صالحة أو كاملة؟ فأية حضارة يكون فيها الإنسان مهاناً مسلوبه حقوقه ينام في الشوارع والحدائق يتضور جوعاً ولحم يُعطى للكلاب. وقد أصاب الشاعر العربي عندما قال:

موت الأسد في الغابات جوعاً ولحم الضأن يُطرح للكلاب
إن أمريكا التي تنصب نفسها الآن زعيمة العالم. دون تفسير لهذه الزعامة فهي بحق زعيمة العالم الغربي الإرهابي إذا فسرنا تلك الزعامة، لأنها دولة تمارس الإرهاب في بقاع شتى من الأرض التي جعلها الله تعالى للسلام والأمن، لا للهيمنة الإمبريالية والغزو الفكري والعسكري. فهي تمارس كل ذلك بعقلية الفساد والاستبداد وجنون القوة في الداخل والخارج وتنسى نفسها. لقد ارتفع الفساد في الولايات المتحدة الأمريكية إلى عشرات الملايين، فما زال المجتمع الأمريكي يعاني من التحلل الخلقي والتفشي الجنسي وتعاطي المخدرات، فهناك أطفال من دون آباء ونساء من دون مآوي وعمليات إجهاض مستمرة هذا الذي يصل إلى القضاء وما خفي كان أعظم، ومثل ذلك في بريطانيا فأكثر من عشرة ملايين امرأة

(1) ص 353، وغيرها. ط 3 سنة 1979 لبنان.

غير متزوجة (10٪) عشر نساء في المائة منهن فقط لا يمارسن الدعارة وأكثر من مليون حالة إجهاض سنوياً في أوروبا. أما حالات الاغتصاب فهي الأخرى مستمرة ليل نهار. ففي المكسيك يبلغ عن حالات الاغتصاب كل سبع دقائق. وهو ما كتبه الدكتور محمد البار في مؤلفه (الأمراض الجنسية) على الرغم من أنه لا يمثل إلا القليل. فهل يستحي من يتشلق بثقافة وحضارة وتقدم الغرب؟ إن مدنيهم لا تعكس إلا القلق النفسي والظلم والاضطهاد والفساد. فأين ذلك من الحضارة العربية الإسلامية والثقافة الذابغة من الأصالة ثقافة إسلامية تلجأ فيها النفس إلى خالقها الواحد الأحد رب السموات والأرض. حضارة تجعل للإنسان قيمة عظيمة بغض النظر عن الجنس أو اللون أو النسب. قال الله تعالى: ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ

اتِّقَاكُمْ﴾.

لقد قام رسول الله ﷺ لجنازة مرت أمامه. فقيل له: إنه غير مسلم فقال: إنه إنسان. ولذلك كان أعظم مؤثر عالمي، فهو الرجل الوحيد في التاريخ الذي قد نجح بشكل أسمى وأبرز في كلا المستويين الديني والدنيوي، حيث أسس ونشر أحد أعظم الأديان السماوية في العالم، وأصبح أحد العظماء والسياسيين العالمين وحتى بعد مرور ثلاثة عشر قرناً تقريباً على وفاته التي كانت فترة مهمة، لأنها وفاة رسول عظيم صاحب كتاب مقدس ومعجزة باقية لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إنه القرآن الكريم الذي يعتبر شريعة صالحة للمجتمع إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. لقد كانت سيرة الرسول الكريم نضالية حقاً ذات أهمية بالغة وهي أحداث صالحة كلها للتاريخ بها بدءاً بالهجرة ومروراً بفتح مكة هذا الحدث الذي لم يكن أقل أهمية من الهجرة حيث تكونت الدولة الإسلامية الطافرة بقيادة محمد بن عبد الله الرسول الكريم عليه أفضل الصلوات وأطيب التسليم.

ومن الأمور المهمة في هذا الصدد اكتمال الدين الإسلامي وختم الرسالة المحمدية وهو حدث تاريخي مميز أعلن عنه رسول الله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع عندما قرأ قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ إن حجة الوداع تضفي أهمية بالغة وهي أن الرسول الكريم ودّع الناس فيها في مشهد عظيم ويمكن مهم في حياة المسلمين

صار منسكاً روحياً تتجلى فيه وحدة المسلمين كل عام يقفون وقفة واحدة يرتدون زياً واحداً ويصلون صلاة واحدة ويدعون دعاء واحداً لقد ذكر ﷺ في خطبة الوداع أيضاً أن عدة الشهور عند الله اثنا عشر وهي الشهور القمرية.

إن هذه الخطبة العظيمة التاريخية صالحة بأن تكون بداية التاريخ لهذه الأمة العظيمة فهي أحداث لها مكرماتها عبر العصور والأجيال لِمَا لها من خصائص، فهي إلى جانب تسميتها بحجة الوداع تسمى أيضاً حجة التمام والكمال، وذلك لنزول الآية الكريمة المشار إليها حيث لم يحج عليه الصلاة والسلام بعد أن هاجر غير هذه الحجة ولم يترك الحج وهو بمكة قط.

فقد تحققت الوحدة الحقيقية للعرب والمسلمين في ذلك الوقت أكثر من ذي قبل حتى إن النبي أعجب بذلك وهو في لحظات حياته الأخيرة وعلى فراش الموت عندما تعذر عليه الخروج للصلاة قال: «مروا أبا بكر فليصل بالناس» قالها ثلاثاً بعد مراجعته من أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها). كانت الصلاة صلاة الفجر وهو من الأوقات التي قلما يحافظ على الصلاة فيها. وقد نظر إليهم عليه الصلاة والسلام النظرة الأخيرة وهم متحدون في صفوف الصلاة المتراسة كالبنان يشد بعضه بعضاً ثم تبسم يضحك فرحاً باجتماعهم على الصلاة واتحاد كلمتهم واتفاقهم وإقامة شريعتهم التي تعتمد على قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَنْتَهُم﴾ ﴿وشاورهم في الأمر﴾. فقد توفي محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء والمرسلين من يومه المشهود في تاريخ المسلمين خاصة والبشرية عامة بعد مرض دام حوالي ثلاثة عشر يوماً وهو يوم الاثنين في الثاني عشر من ربيع الأول في السنة الحادية عشرة للهجرة الموافق للسابع من شهر الصيف (يونيو) سنة اثنتين وثلاثين وستمائة ميلادية. لقد كانت وفاته عليه الصلاة والسلام حدثاً تاريخياً لأسباب عديدة منها:

أولاً: اكتمال الدعوة الإسلامية بعد كفاح مرير ونضال دؤوب دام ثلاثة وعشرين عاماً بين مكة والمدينة من أجل ترسيخ العقيدة الإسلامية وتثبيت أركانها والجهاد المقدس في سبيلها وتحمل كل المشاق التي تترتب عن الإجهاد بالدين الحنيف.

ثانياً: إن محمداً رسول الله خاتم الأنبياء والمرسلين، فلا رسول ولا نبي

بعده، وإن الوحي قد توقف بوفاته.

ثالثاً: إن القرآن الكريم كتاب مقدس ختم الله به الكتب السماوية وهو نساخ لها ومهيمن عليها (أي المؤمن على غيره من الخوف) أو المؤمن قال الله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ [المائدة، آية: 15].

رابعاً: لقد اكتملت الشريعة الربانية الصالحة لكل زمان ومكان ولكل البشر وهي مخرجهم من الظلمات إلى النور، شريعة القرآن الكريم المحفوظ.

خامساً: إن وفاة الرسول محمد بن عبد الله ﷺ حدث هام للمسلمين ولكل الإنسانية، لأنه رسول الإنسانية حيث أرسل للناس كافة.

ولأهمية هذا الحديث وماله من قيمة تاريخية، ونظراً لكثير من المعطيات، فلا غرو أن يؤرخ بوفاته عليه الصلاة والسلام؛ لأن التاريخ بالسنة الهجرية لم يكن توفيقاً، ولا يختلف اثنان في أن الذي أرخ به الفاروق عمر بن الخطاب وكذلك لا يختلف اثنان في أن الأحداث التاريخية التي حصلت في عهد رسول الله والصحابة صالحة كلها للتاريخ، ويجب إحياؤها وذلك مثل الهجرة وفتح مكة وموقعة بدر وغيرها.

وفي إطار ما تبذله الجماهيرية العظمى بفكر عربي أصيل، فقد اعتمد التأريخ العربي الإسلامي بوفاته ﷺ كحدث غير عادي لا يقل أهمية عن تاريخ الهجرة وفتح مكة وموقعة بدر وغيرها من أحداث ذات أهمية بالغة. في حركة التاريخ الإسلامي منذ أن أنزل الوحي على رسول الله، وما توالى من مناسبات وأحداث تاريخية بعد ذلك. كما اعتمدت الجماهيرية أيضاً السنة القمرية في تاريخ الأحداث وتسجيل حركة المجتمع، وقدمتها على التقويم القيصري (السنة الميلادية)، لأن السنة القمرية توفيقية حيث إنها منوطة بالدورة الفلكية التي هي من صنع الله تبارك وتعالى وتقديره. يقول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّ وَالْحِسَابِ﴾ وقوله: ﴿إِنْ عُدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ بخلاف

السنة الميلادية التي هي سنة وضعية غير ثابتة جاءت بعد مرورها بمراحل مختلفة ودورات زمنية ووجهات نظر بشرية تناولت السنوات والشهور والأيام إلى أن وصلت إلى تاريخ ميلاد المسيح . الأمر الذي يجعله خاضعاً للتغيير والتبديل والتطور البشري في أي زمن . وتأكيداً لذلك فقد تطور التقويم في بلاد ما بين النهرين؛ فوصل إلى مداه عند قدماء المصريين، فقسّموا السنة إلى اثني عشر شهراً كل منها ثلاثون يوماً يليها خمسة أيام ثم يوم كبيس كل أربع سنوات .

أما مشروع إصلاح التقويم اللاتيني الذي وضعه (غريغور) بعد ذلك بقرنين، فهو أيضاً امتداد وإصلاح للتقويم الروماني الذي قام به (يوليوس قيصر 45 ق. م)⁽²⁾ وتسمية الشهور حسبما هو موجود الآن: يناير، فبراير، مارس، ... إلى آخر تسمية الشهور المستعملة حالياً في أجزاء من العالم . هناك أيضاً التقويم القبطي ويتبع التقويم المصري القديم، وشهوره: توت، وبابة، وهاتور إلى آخر التسمية .

ومن جهة أخرى نجد التقويم السرياني وهو شبيه بالغريغوري، وشهوره تشرين أول وتشرين ثان وكانون أول، وكانون ثان، وشباط، وآذار، ونيسان، وأيار، وحزيران، تموز، آب وأيلول . وربما كان بعضها أسماء لآلهة قديمة . وهذا يستعمل حالياً في بعض الأقطار العربية . وهناك التقويم الفرنسي الذي يعرف (بفوري) وهو تقويم رسمي لفرنسا يبدأ حسابه من سبتمبر قسمت فيه السنة إلى اثني عشر شهراً .

ومما تقدم يتضح جلياً أننا نستخدم تقاويم ليست عربية محضة، ومنذ وقت طويل وقديم، فكان العقل العربي الذي أنار الدنيا قد جمد وليس له قدرة على الخلق والإبداع والتطور . ويات الأمر مسلماً به إننا نستعمل ونستهلك كل ما كان دخيلاً أو مستورداً مادياً وفكرياً على الرغم من أننا أمة تصنع الحضارة تبداع ولا تتبع، تؤثر ولا تتأثر، تقود ولا تقاد، فلماذا - إذن - لا تتجلى شخصيتنا في كل شيء وأن يتم وضع تقويم عربي يتناول شهور السنة الشمسية بأسماء عربية إسلامية بدلاً من

(2) ينظر الموسوعة العربية، ج 1 ص 539 .

اللاتينية وألا ننظر إلى الأمور بنظرة إقليمية إلى مَنْ وضع ذلك ما دام بعقلية عربية البتة. ويفكر عربي مسلم. لذلك فقد عُربت الشهور في الجماهيرية، فكانت على النحو التالي:

شهر يناير: البديل له (أى النار). وسُمي بذلك؛ لأن فيه فصل الشتاء وهذا الفصل معروف بشدة البرد؛ فتطلب فيه التدفئة، وهي النار في البداية ثم تطورت الأمور إلى وسائل تدفئة مختلفة حسب تطور العصور والتقنية.

فبراير: البديل له (النَّوار) وهو جمع ما واحده نَوَّارة، وجمع على نواوير والنَّوار الزهر. ففي هذا الشهر تتفتح الأزهار وتزهو الطبيعة وتزدهر.

مارس: وهو في الأصل اسم ممثلة فرنسية ابنة غير شرعية⁽³⁾ للممثل (جاك مارس) والبديل له (الربيع) وهو الفصل المعروف المفضل على كل فصول السنة لما له من جمال الطبيعة وبهجتها التي استهوت الشعراء فعبروا عن أحاسيسهم نحوه.

إبريل: البديل له (الطير) وهو اسم طائر له صوت شجيّ يظهر في فصل الربيع.

مايو: وهو في الأصل اسم جراح أمريكي، وكيمايوي إنكليزي. البديل له (الماء) لأن في هذا الشهر تشتد الحرارة عادة في أغلب الأقطار العربية وغيرها ويقترب الربيع فيه من نهايته، والدخول في فصل الصيف حيث يرغب الإنسان وغيره الماء. وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾.

يونيو: البديل (الصيف) وهو الفصل المعروف عند الجميع.

يوليو: وكان أصله يوليوس وهو اسم بابا روماني. ويقال: شهر يوليو وهو اسم عدد من سيدات أسرة قيصر (39 ق. م) البديل (ناصر) اسم فاعل من نصر، قد عرف بهذا الاسم القائد العربي الفذ جمال عبد الناصر رائد القومية العربية. ورئيس

(3) أنظر ج 2 ص 1614 الموسوعة العربية الميسرة ط سنة 81 م لبنان.

الجمهورية العربية المتحدة (التي تضم اتحاد سوريا ومصر) وهو عمل تاريخي للأمة العربية والإسلامية.

أغسطس: وهو اسم أول امبراطور روماني (63 ق. م - 14 م) ابن بنت أخت يوليوس قيصر الذي تبناه وجعله وريثه دون علمه. علا شأنه في روما، وصار سيد العالم الروماني حكم روما أربعين عاماً. البديل له (هانيبال)⁽⁴⁾ وهو قائد قرطاجي نُسبَ إلى قرطاجة وهي مدينة قديمة على شبه جزيرة صغيرة في خليج تونس قرب مدينة تونس الحديثة. اشتق اسمها اللاتيني من اسمها الفينيقي ومعناه (مدينة جديدة)، والفينيقيون قوم يتكلمون السامية التي كان يتكلمها الكنعانيون في شرقي فلسطين كانت أكبر مدنها صور وصيدا، كانوا سادة التجارة في البحر دون منازع. وعندما رحلوا أنشأوا مستعمرات ومراكز أشهرها قرطاجة التي أنشئت على الشاطئ الإفريقي في القرن التاسع قبل الميلاد. ولذلك، فإن هانيبال قد برز كقائد فينيقي اتصف بصفات فكان عادلاً ورحيماً وشجاعاً ويعتبر أعظم القواد في كل العصور. ومن أعماله فتح مدن إيطالية وبعض المدن الأخرى.

سبتمبر: والبديل له (الفتاح)⁽⁵⁾ وهو اسم من أسماء الرسول ﷺ صار بعد ذلك يطلق على القادة والمناسبات التاريخية فقد أطلق اسم الفاتح على أول يوم من أيام قيام الثورة في ليبيا بتاريخ 1969/9/1 م.

أكتوبر: البديل له (التمور) وفيه يبدأ نضج البلح عادة، فيتحول إلى رطب وتمر، ويجمع على تمور واحد (ثمرة) وهو اليابس من ثمر النخل فتكثر هذه التمور في هذا الشهر بالذات ومما لا شك فيه أن للتمر قيمة غذائية عالية ومفيدة للإنسان وغيره، لا تماثل أي قيمة غذائية أخرى خاصة إذا كان معه قرينه حليب الإبل والأغنام وما شابهها. وحتى لو كان مع الماء فقط. قال الله تعالى مخاطباً مريم: ﴿وَهَـزِي إِلَيْكَ إِذْ يَدْعُ النَّخْلَةَ تُسَاقُطُ عَلَيْكَ رُطْبًا غَنِيًّا، فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِي عِينًا﴾، [مريم، آية: 26] أي خذي إليك بأصل النخلة؛ فحركيها تساقط عليك رطباً

(4) المصدر السابق ج 2 ص 1356 ص 1887، وتاريخ الإسلام لحسن إبراهيم حسن - ج 4 - ص 530.

(5) انظر كتاب (محمد رسول الله ﷺ) تأليف محمد رضا ص 22 سنة 75 م بيروت - لبنان.

جنيًا) أي غَضاً طرياً فكلّي من الرطب (واشربي) من النهر، وطيبّي نفساً بولادة عيسى عليه السلام.

نوفمبر: البديل له (الحرث) حيث يكون هذا الشهر موسماً لزرع الحبوب وحرثها وفيه يسقط الغيث وهو نزول الأمطار النافعة لزراعة القمح والشعير، فتشق الأرض فيه بالمحاريث الزراعية، ويتم إصلاح واستصلاح الأرض المعطاة، للزروع. قال تعالى: ﴿قال إنه يقول إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث﴾ [سورة البقرة، آية: 71].

ديسمبر: والبديل له (الكانون) وهو شهر بداية البرد وفيه يبدأ الاستعداد للتدفئة، وتوضع النار في الكانون للضعيف والأسرة (والكانون) اسم لمصنوع يدوي عادة من مادة الطين يجهز لفصل الشتاء وهو اسم قديم، معروف في البادية العربية التي هي منبت للقيم والمبادئ الفاضلة النقية.

ولكن يجب أن نعلم أن أعداء العرب والمسلمين سيتصدون دائماً لكل ما نقدمه ويحاولون جاهدين اختراق صفوفنا والتشكيك في قدرات الإنسان العربي المسلم، ولا يهم من أي قطر هو وذلك بكل الوسائل الباطنة والظاهرة إلا إذا استيقظنا من سباتنا وبدأنا فوراً في فرز صديقنا من عدونا وتحديد ذلك والتنبيه إلى ما يقدم إلينا من أفكار. فقد وصفونا بالعالم الثالث ورضينا وهو رمز للتخلف حتى ولو تحررنا وتقدمنا علمياً وثقافياً، وعلى الرغم من أن هذه الأمة بلغت شأواً عظيماً في مجالات شتى، ولكن ما زلنا نصنف في العالم الثالث المتأخر بعد الأول والثاني. إننا نخضع كأسرى للنظم الفكرية المسيطرة والترسبات المتخلفة الحاكمة وهي نظم اجتماعية وأفكار عربية سيطرت على الإنسان في هذا العالم الذي كاد أن يكون مهزوماً نفسياً أمام فاعلية العقلية الدخيلة، وصارت حياتنا توجه عن طريق ثقافة غيرنا التي لا تليق بمجتمعنا، لأنها مغايرة لثقافتنا، صاغتها بيئات وظروف تاريخية واجتماعية وسياسية غير صالحة حتى لأهلها أنفسهم. وذلك عبر عصور اتسمت بالانحطاط الذي شهدته أوروبا.

إن الأمة العربية والإسلامية قد اجتاحتها رياح الثقافة الأوروبية العاتية على

مدى عصور متزامنة حاولت اجتثاث جذور أصالتنا وفسخ شخصيتنا لولا مقاومة تلك الأصالة التي ما انفكت تقارع الأفكار والسموم الاستعمارية المدمرة لكل القيم والمبادئ التي تنتشر عن طريق القلم والفكر والكلمة تتغلغل في النفوس من حيث لا تدري، ولا تختلف في أن التأثير المعنوي والسلوك المباشر أكثر تحقّقاً مما تحقّقه الجيوش النظامية الجرارة التي قد تعجز عن تحقيق أهدافها عسكرياً.

لقد نجح الاستعمار إلى حد ما من خلال زرع سمومه في جسم هذا العالم المسالم البريء الذي لم يذهب إلى الآخرين للاعتداء عليهم في بيوتهم الآمنة بل يعتدّى عليه بكل وسائل الدمار. فإذا تحدثنا بتجرد فلإننا نقول: قد خضعنا لكثير من الأمور أمام حضارة مزيفة منحرفة زائفة تتراءى أنها براقة وأفكار جد مشوهة قاتلة، لأنها مسمومة ومبطنّة كما يقال في المثل العربي: (الجلد جلد غزال واللحم لحم خنزير). لقد وقع بعضنا فريسة في شرك تلك التيارات المعادية ثقافياً وتخلّى عن ثقافته القومية، فلبس أروية أخرى لا تليق به كإنسان عربي مسلم؛ فظلّ مشدوداً يقيم الحضارة الغربية التي أصبحت سائدة في المغرب والمشرق بسبب القدرة على الدعاية الإعلامية والذيعوع السريع. لقد شاهدنا خلال سنة 1989 م ندوة مرثية مشتركة تحدثت عن المسرح العربي وكانت في قطر عربي مجاور تناول فيها الحاضرون الثقافة العربية والإسلامية واللغة العربية التي تقدم عبر خشبة المسرح، فشددت انتباهي؛ لأنها ضمت عدداً كبيراً من مندوبين ومندوبات الأقطار العربية، وفجأة يتحدث أحدهم قائلاً: أنا لا تهمني القومية العربية أو الوحدة العربية أو غير ذلك. أي لا يهمه إلا ظهوره أمام الجمهور على خشبة المسرح متلوّناً بأي لون خاصة إذا كان غريباً. قال ذلك بكل صفاقة وجه ودون حياء أو خجل رد عليه بعضهم رداً كان إيجابياً إلى حد ما. إن مثل هؤلاء مُشَبَّعون بأفكار رجعية معادية للأمة العربية والإسلامية، ويقومون بتقديمها من خلال أستاذ الشعوب (المسرح) كما يقولون فكيف - إذن - نتنظر من عقلية متخلفة ومنسلخة أن نعلّم أو نتثقف الإنسان العربي المسلم الثقافة الأصيلة، وتزرع في نفس النشء الانتماء والاعتزاز بقومه، والاعتزاز بذاته، وتراثه؟ إنها عقلية متغربة - دون شك - ولن تشرق أبداً. فقد تولدت لدى هؤلاء قناعات غريبة هدامة راسخة في نفوسهم مُعشّشة في أدمغتهم

عالقة في أذهانهم، مسلمين بها على أنها حقائق إنسانية مطلقة ونتاج الفكر السوي فلا سبيل إلى التقدم عندهم بغير الإيمان بها والسير في ركابها. وبالتالي سلّم ضعاف النفوس بأن العالم الغربي الذي تقدم تقنياً وتكنولوجياً هو أرقى الشعوب ثقافياً واجتماعياً وسياسياً، ولاتهم سيطرة العقلية الرأسمالية وغيرها، على رقاب البشر، وكأن الغرب أقدر الشعوب على التقدم المعنوي والمادي، ونسوا الانفكاك الاجتماعي والخلقي فانبهر هؤلاء بالصناعة وسلموا بتفوق الذكاء عند الغرب. وهو ما يذكرني بمحاضرة أستاذ من قطر عربي عام 1978 م بجامعة الفاتح، وهذا القطر ذو حضارة عريقة وقديمة وله علماء أجلاء لهم فضل كبير على كثير من الشعوب في أنحاء العالم. ولكن أستاذنا هذا كان من المتأثرين بثقافة الغرب التي صارت لديه قناعة مطردة. فقال: إن الشعب الأمريكي أذكى الشعوب في العالم ونسي أن أكثر من أربعة آلاف خبير وعالم من أصل عربي في أمريكا ذاتها وأن الذين يشرفون على أعمال الفضاء هم علماء عرب ولكن فرضت عليهم الإقامة الجبرية في الولايات المتحدة الأمريكية ولن يسمح لهم بمغادرتها مطلقاً، وإذا حاول أحدهم الخروج منها قتل. وقد غاب عن المحاضر الذي أصر على قناعته المضللة أن الذكاء له عاملان: فطري ومكتسب، ولا يوجد على الكرة الأرضية كلها شعباً جميع أفرادهم أذكى، ولكن تتفاوت النسبة حسب التربية والاهتمام ببناء الإنسان الذي يعتبر أصعب من البناء المادي. وبالمقارنة على أرض الواقع نجد أن نسبة الذكاء عند العرب تمثل أعلى نسبة؛ لأن كل العلوم التي طورها الغربيون كانت جذورها عربية إسلامية حيث ترجم تراثنا العلمي إلى الغرب، فاستفادوا منه، ولكنهم جاحدون كافرون، فهم يذكرون أرسطو ولا يذكرون ابن رشد، ويذكرون نيوتن، وينسون ابن الهيثم، ويذكرون جون لوك ولا يذكرون فضل ابن خلدون عليهم. والهدف من ذلك هو التقليل من قيمة وقدرة الإنسان العربي والمسلم عامة ويشوهون ما يحققه من قدرات عقلية في مجالات الخلق والإبداع والابتكار. ودليل آخر على سبيل المثال لا الحصر فقد تم تكريم شخصيتين من أصل عربي في أمريكا عام 1988 م وهما رجل وامرأة في احتفال كبير دُعي إليه أكثر من أربعة آلاف، حضره ما يربو عن عشرة آلاف شخص بما في ذلك أحد أعضاء مجلس الشيوخ الأمريكي الذي قلما يحضر مثل هذا التكريم.

أما أسباب التكريم فإن الرجل قد وضع اثنين وثلاثين قانوناً ما زال العمل جارياً بها في الولايات المتحدة الأمريكية. أما المرأة فإنها نجحت في القيام برئاسة إدارة في شؤون الخدمة المدنية حيث تضم هذه الإدارة عشرين ألف موظف. الأمر الذي جعل هذا التكريم يأخذ أهمية بالغة وإعجاب الشعب الأمريكي بالعقلية العربية. وهو قليل من كثير، إن الخبرات العربية عديدة منتشرة في العالم الغربي بأسره؛ لأنه نجح في استقطاب الخبرات الناجحة والعلماء الذين هم من أصل عربي.

إن السيطرة الفكرية والغزو الثقافي للإنسان العربي والمسلم جعلته يفكر بسطحية وينظر إلى الإنسان الغربي على أنه أرقى منه وأن عقليته متقدمة عليه، وله خصائص يفرد بها عن غيره من الأجناس الأخرى، واستسلم أمام ما يتراءى له من السراب الذي يحسه الظمان ماء. فكان عقولنا صارت جامدة وعاجزة عن مواكبة العصر، وبات من المسلم أن يعيش هذا العالم على هامش الحضارة وعلى حافة التاريخ بعيداً عن ميادين الحياة المعاصرة إن أعداءنا لا يألون جهداً في نشر التخلف الفكري وخداع الإنسان العربي وجعله يحلق في فلك الثقافات الغربية، وفرض سيطرة النفوذ الثقافي الذي يسبق النفوذ السياسي، ويكون مقدمة له، فالسيطرة السياسية كثيراً ما تسعى إلى ترسيخ أقدامها عن طريق تقوية السيطرة الثقافية وزيادة فاعليتها، وأي أمة ما لم يكن لها استقلال ثقافي سوف تجد نفسها قد وقعت في أحضان السيطرة الأجنبية والهيمنة الاستعمارية. ما لم نقم بتوحيد الجهود في كل ميدان؛ لأن الوحدة هي الدرع الواقية من كل خطر، وأن نعمل جميعاً من أجلها عملاً متواصلاً دون توائٍ أو تخاذل أو إحباط، لأنها إذا تحققت صارت هذه الأمة سداً منيعاً وصخرة صماء تحطم عليها كل الوسائل المعادية والواجهات الحاكمة على ديننا وتراثنا وثقافتنا. إن الوحدة ضرورية لحفظ كيان الشعب العربي والمسلم.

وأهداف الاستعمار لا تتعلق في الأساس بذات شخص معين، ولكن تتعلق بالأمة كلها. والعدو يستغل كل فرقة، قد تحدث، فهي تربة خصبة يزرع فيها بذور الفتنة، ومن ثم يتعهدا، ويزيد من إشعال الفتيل بين الأشقاء، فأى خلاف بينهم

يروق له ؛ ليقفل من شأن هذه الأمة عن طريق اختراق الصفوف وبث روح العداوة والبغضاء من خلال كل الوسائل، كدور الخيالة وعرض الأشرطة والصحف والمجلات وإقامة الندوات، وكذلك من خلال المناهج الدراسية التي تبرز أسماء لشخصيات غربية وأجنبية أخرى. وترك الشخصيات العربية الإسلامية التي أنارت طريق الغرب عندما كان غارقاً في الجهل والتخلف يبحث عن منقذ يخلصه مما هو فيه .

إن الإنسان العربي في حاجة ملحة إلى الاعتماد على النفس والثقة فيها ومعرفة الغث من السمين كما يقال، كما يجب الاحتراس من النظم والقوانين المستوردة، وضرورة الاعتماد على قدراتنا الذاتية ومواردنا المحلية، والعقلية العربية المسلمة التي تصنع الحضارة المادية والثقافية وأبناء هذه الأمة قادرون على صنع المستقبل، دون اللجوء إلى الغير؛ كما حصل لقطر عربي أن أرسل يرجو فتوى قانونية من فرنسا في أواخر عام 1989 م تتعلق بشرعية برلمانية أثناء الصراع على السلطة بين طائفتين ؛ وكأن العقول العربية والإسلامية التي حلقت عبقريتها في أنحاء العالم قد عجزت وجمدت وعقمت؛ حتى ننتظر فتوى من دولة غربية أيا للعجب .

كل ذلك يدل دلالة واضحة على أن بعضنا يسلم بما يأتيه من الخارج فكيف نلوم شبابنا إن تأثر بمثل هذه العقليات المتخلفة والثقافات المستوردة التي سيطرت على العقول وعشعشت في الرؤوس دون تمييزها، وظل التسابق مستمراً إلى ارتداء كل دخیل واستعمال كل لفظ أجنبي واعتناق المفاهيم غير العربية. ولا خلاف في أن كلمة (فيلو) صارت مستعملة ومعروفة عند أغلب الأقطار العربية والإسلامية إن لم تكن جميعاً، وتعني لباس المرأة (العروس) عند بداية زواجها، ولا سيما في المدن الكبيرة التي تدعي التمدن. وهو اسم لفيلسوف يهودي جعل شريعة موسى أساس الفلسفة. وهذا على سبيل المثال ليس غير. أما التسابق إلى تعلم اللغات الأجنبية والتكرار للغتنا الخالدة بخلود القرآن الكريم المعجزة الباقية، فإنه مستمر بل يتباهى من يتكلم بلغة أجنبية، حتى ولو كان جاهلاً جداً بالعربية، صحيح أن الذي تعلم لغة قوم اتقى شرهم أو عرف ثقافتهم، ولكن دون الاعتزاز بها ومهما كانت

فهي لغة استعمارية لا تغني شيئاً عن لغة كلام الله جل وعلا.

فالبعض نجده يلوك كلمات أجنبية وإذا التقى بأجنبي فرح وابتهج وأحياناً
نشاهد أن الأجنبي يتحدث باللغة العربية الفصحى بينما يكلمه العربي بالأجنبية. إن
غيرنا قد نجده أحياناً يحترم لغتنا ونحن لا نحترمها. وأبعد من ذلك إن
يعتبرها لغة التأخر للأسف الشديد، بينما درسها الكتاب والمفكرون من مستشرقين
وغيرهم وأدركوا أنها لغة السعادة في الدنيا والآخرة. فقدروها حق قدرها، وأذكر
هنا مثلاً على ذلك ففي عام 1980 م حضرت إلى الجماهيرية أستاذة فرنسية
مستشقة قد تحصلت على درجة الليسانس في اللغة العربية وآدابها، فأجريت معها
مقابلة مرئية، وعندما سئلت بأية لغة ستتحدثين؟ ردت قائلة: (إن اللغة الفرنسية
لغتي، واللغة العربية أجيد التحدث بها بطلاقة ويسر، ولكنني سأتكلم الفرنسية
حتى لا ألحن في لغة القرآن الكريم). ونجد في المقابل أن بعضنا يلحن في
القرآن نفسه حيث تجاوز اللغة العربية. على الرغم من أن الجميع يسمع بالتصدي
لأي شيء يأتي من العرب والمسلمين. فهو محارب في كل أوروبا، فما حدث في
فرنسا عام 1989 م من منع طالبات مسلمات دخول المدارس أو المعاهد الفرنسية
بالزّي الإسلامي ليس ببعيد. وقد كان المنع صادراً من الحكومة الفرنسية نفسها،
وهو دليل واضح على الحقد الدفين لدى الغرب ضد العرب والمسلمين والأمثلة
على ذلك لا حصر لها فهي كثيرة متعددة، لا يتسع لها المقام. والمهم أنه يجب أن
نسعى جميعاً إلى الاعتزاز بترائنا الثقافي والحضاري والاقتصادي والسياسي
والاجتماعي، والتمسك بأصالتنا، وأن نتجنب الفرقة التي يسعى إليها الاستعمار
حشياً، ويحاول بثها في أبنائنا جيل المستقبل ونأمل دائماً أن تهب نسائم العزة
والكرامة التي تتحقق بتحقيق الوحدة الشاملة. إننا كأي أمة بل إننا أمة عريقة قوية عزيزة
أعزها الله تعالى، لا تخضع ولا تهان ماضيها مرتبط بحاضرها. فلا ننس ذلك وإذا
انسخ مثقفونا عن ثقافة ماضيهم الزاهر وتنكروا لحاضرهم وقطعوا الخيط الذي
يربط الماضي بالحاضر، اضطربت شخصيتهم الثقافية ومن ثم محقتها تيارات
الثقافات المزيفة التي ليس لها ماض ترتبط به فهي عبارة عن ثقافات قشور وليست
لباباً.

ولا يمنع أن نواكب العصر بما فيه من إيجابيات، ولكن ليس على حساب مبادئنا وأصالتنا وثقافتنا وتراثنا، ولا يكون ذلك تقليداً أغمى كمن يرقص على موسيقى أجنبية وهو لا يفهم منها شيئاً يكفيه الصوت وما أكثر هذا عند شبابنا الآن إنه أكثر من أي وقت مضى، وربما كان ذلك عند بعض الكبار أيضاً وفي الوقت نفسه لا يضيرنا أن نسلك طابعاً مميزاً وجديداً لثقافتنا المعاصرة وأن يبقى هذا الطابع أصيلاً مرتبطاً بالأساس مع إضافة الجديد إليه وأن نترك جانباً مما قد يعلو من شوائب وسلبيات.

لكن لا نتيج فرصة لأعدائنا لكي يجعلوا لنا حجاباً بيننا وبين أصالة عروبتنا وإسلامنا، لأنهم ما زالوا يحاولون تغيير وجهها الناصع بوجه آخر مظلم قبيح.

إننا أمة عريقة - ولا فخر - قد أنعم الله تعالى علينا بموارد طبيعية بالخير وسخر لنا كل عوامل التقدم، ولنا من العبقريات الفذة والعقليات الواعية ما ليس لغيرنا، لقد حمل أجدادنا وآباؤنا مشعل الحضارة الإسلامية إلى ثلثي الأرض في شرقها وغربها وشمالها وجنوبها يحملون الكتاب في يد والسيف في اليد الأخرى.

إننا أمة خالدة بثقافتها وحضارتها وتاريخها ولكننا في حاجة إلى الوعي واليقظة وتوحيد الصف، والتكامل العربي والإسلامي في كل مجال ولذلك علينا أن نعود إلى أصالتنا ونعرف واقعنا المشرق ولا نترك شخصيتنا تذوب في غيرنا. وحتى لا نبقي جسداً من دون روح.

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّىٰ يَغْيُرَ مَا بَأْتَنَفْسَهُمْ﴾ [سورة الرعد، آية: 11]. وقال: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة المنافقون، آية: 8]. فالمجد والخلود للعروبة والإسلام.

النصوص المترجمة



دراسات محمدية - اجنتس جولدتسيهر

الفصل الثالث

الحديث النبوي وصلته بنزاع الفرق في الإسلام



ترجمة الأستاذ

الصدى بشير نصر



(I)

نجد فيما يتصل بالتاريخ الثقافي أن الجوانب الفقهية في الحديث هي أقل شأنًا من تلك الجوانب التي توضح كيفية اصطدام العناصر الدينية بالأوساط والروابط السياسية في الإسلام . وكشأنهم في كل مذاهبهم تظهر الآراء المنصبة على تلك الموضوعات (المباحث) في صورة حديث .

وفي هذا الصدد سنعرض لبعض المجموعات من الأحاديث التي توضح العلاقات التي نجمت عن موقف الدوائر الموجهة دينياً نحو سلطان الدولة الحقيقي ، كما سينصرف اهتمامنا قبل كل شيء نحو طائفة من الأحاديث السياسية التي تدين في أصلها لمفهوم الطاعة الأكيدة للحكومة في ظروف قد يبدو من الواجب الديني فيها رفض الطاعة . وهذه الظروف قد خلقها لأول مرة الحكم الأموي ، وهو حكم معاد للدين بشكل كلي .

وقد لا يبدو التسليم لهذا الحكم أمراً بديهياً عند المسلم النقي خلافاً لأهل الشام الذين وصفوا بأنهم: «أطوع الناس للمخلوق وأعصاه للخالق»⁽¹⁾.

ولا يحتاج المسلم المخلص لدينه إلى إحساسه الذاتي حتى يشك في ما إذا كان حكاماً دمشق وولائهم وعمالهم المخلصون من أمثال الحجاج بن يوسف وخالد القسري وآخرين هم الزعماء الحقيقيون للجماعة المؤمنة، إذ يكفي أن يكون هنالك من يدعي الإمامة وبعض من الثائرين الذين لم يألُ رسُلهم جهداً في إضفاء نوع من التقوى على مآربهم حتى يكونوا أكثر تأثيراً.

أمّا ما هو الموقف الذي يجب أن يتخذه المؤمنون الصالحون نحو أولئك الحكام فهو القضية التي أثّرت في تلك الفترة باعتبارها أهم الأسئلة في الحياة الدينية.

وكانت هنالك إجابات مختلفة عن هذا السؤال، وقد حفظ لنا الحديث انعكاس تلك القرارات. وقد رأينا في الفصل السابق أن ثمة متصليين لم يعترفوا مطلقاً بأولئك الحكام الضعفاء ورجالهم الذين أطلق عليهم اسم «المحلّين»⁽²⁾، وجابهوهم بمقاومة فعّالة.

وقد ساهم هؤلاء القوم بشكل كلي في وجهة نظر الخوارج في وجوب مقاتلة هؤلاء الحكام ولكنهم خالفوهم في اقتناعهم بتبرير خلافة علي وربيما بنيه.

(1) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 72/1.

(2) الأغاني 31/6. وعن الحجاج المحل، قارن: الأغاني 8/15 وياقوت: معجم البلدان 429/2 وهذا بلا ريب رأي شخص من جانب واحد، والأمويون بدورهم يطلقون اسم «الناكثين» على الزبيريين بمكة. انظر الأغاني 146/21.

(جاء في الموضع الأول من الأغاني:

ألا من لقلب معنى غزل يحب المحلة أخت المحل

وفيه: المحل الذي عناه النمرى ها هنا الحجاج بن يوسف سمي بذلك لإحلاله الكعبة، وكان أهل الحجاز يسمونه بذلك.

وجاء في الموضع الثالث من الأغاني:

وإذ عاثت الناكثون وأفسدوا فخيبت أقصايها وطار حمامها

وهذا البيت من قصيدة يهجو فيها أبو صخر الهذلي أتباع عبد الله بن الزبير).

وكان من تمام إيمان أحدهم حتى عند منازعته الموت الاعتراف بأن الحجاج لا يمكن أن يعد من زمرة المؤمنين⁽³⁾.

وكان أكثرهم تأنيلاً واعتدالاً يشيعون أحاديث مثل :

«سيكون عليكم أمراء أرزاقكم بأيديهم فيمنعونكم منها حتى تصدقوهم بكذبهم وتعينوهم على ظلمهم فاعطوهم الحق ما قبلوه منكم، فإن غادروه فقاتلوهم فمن قتل على ذلك فهو شهيد»⁽⁴⁾.

وقد اختلفت هذه الفرقة المعارضة بجدّة مع الاتجاه الفقهي الذي يعرف أنصاره بالمرجئة⁽⁵⁾ لأنهم لا يرون في رفض الأميين للأحكام الشرعية سبباً كافياً لرفض طاعتهم حتى من ناحية نظرية⁽⁶⁾ أو لنعتهم بالكفر⁽⁷⁾ ولعنهم. ويكفي في نظرهم لكي يكونوا مؤمنين حقيقيين أن يقرّوا بالإسلام جملةً، ولم يسألوا كثيراً عن السلوك الفعلي⁽⁸⁾.

(3) المسعودي: مروج الذهب 136/2 (ذكر أيام الوليد بن عبد الملك: مقتل سعيد بن جبير).
(جاء في مروج الذهب أن سعيد بن جبير قال عند مقتله بعد التلفظ بالشهادتين: «أن الحجاج غير مؤمن»).

(4) ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة 92/4.
(5) [عن المرجئة أنظر كذلك: جولدستهر: العقيدة والشرعة وثان فلوتن في مقالته عن «الإرجاء» المنشورة بمجلة جمعية المستشرقين الألمان، مجلد 45 ص 165، ومقالة أ، ج، فنسنك عن «المرجئة» في دائرة المعارف الإسلامية].

(6) اتخذ هذا الاختلاف في الموقف في العهود المتأخرة شكل مسألة نظرية ملهية تتمثل في موضوع «إمامة الفاسق» ويقال إن أبا حنيفة باعتباره مرجئاً هو صاحب هذا الرأي غير أن بعض أتباع مذهبه ينكرون ذلك. أنظر أدب القاضي للخصاف. مخطوط ورقة 26 ب.

(7) والأحكام المعتدلة المتعلقة بخصوم علي من أهل الشام والواردة في عقد ابن عبد رب 283/2 تنتمي إلى هذه الدوائر المعتدلة.

(8) وفي رواية لابن جرير الطبري أن آخر ما نزل من القرآن قوله تعالى الكهف/110: «فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً» ويعزو ذلك إلى معاوية بن أبي سفيان دون ذكر لسبب خاص لهذا العزو. السيوطي: الاتقان 28/1 [عن تفسير الطبري 28/16]، ويمكن أن نخمن أن خصوم المرجئة قصدوا بعزو ذلك إلى الأميين تسفيه تلك الفرقة. والجنر الذي اشتق منه اسم تلك الجماعة يختلط غالباً بالجنر (رج و).

ولذلك لم يرفض هؤلاء الناس إجراءات الأمويين الصارمة وموقف ولائهم من أولئك الصالحين الذين رفضوا طاعتهم. وقد بحثوا عن مبررات لتلك المذبحة التي ارتكبتها الأمويون في حقّ خصومهم الأتقياء. حتى إنّ أئمة الفقه الأتقياء كانوا يتمنون إلى المرجئة⁽⁹⁾، وليس ثمة ما يدعو إلى الشك في أن أولئك الفقهاء الذين قابلناهم آنفاً كانوا أداة فعالة للأمويين وحكاماً طائعين لهم. وكان متوقعاً منهم أن يعلنوا أن أعداء بني أمية ومحرضيهم ليسوا مؤمنين، وأن يشيعوا هذا الرأي مع التحريض على أن «من شقّ العصا⁽¹⁰⁾، ونكث البيعة وفارق الجماعة وأخاف المسلمين لجدير بالكفر⁽¹¹⁾».

ولولا هذه المساعدة لما استطاع الأمويون أن يحصلوا على موطن قدم في الإسلام. ولنا في عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود أحد الفقهاء الأتقياء (نهاية القرن الأول) شاهد على ذلك وقد كان في أول حياته مرجئاً، ثم تركهم ليقاتل الحجاج مع جيش الأشعث ولم يصلح مع الأمويين إلّا في زمن عمر بن عبد العزيز⁽¹²⁾، لأن هذا الأمير نفسه كان مؤيداً للمبدأ القائل بأن: «الهارب من الإمام

(9) انظر مثلاً، ابن قتيبة: المعارف ص 625. تحقيق ثروت عكاشة. دار المعارف ط 4.

(10) قارن ذلك بالمثل العربي: «إياك وقتيل العصا الميداني: مجمع الأمثال 91/1 حول هذا المعنى انظر، الأغاني 52/13-59.

يراد بالمثل: إياك أن تكون القاتل في الفتنة التي تفارق فيها الجماعة. والعصا اسم للجماعة. وقد جاء في الموضع الأول من الأغاني من شعر ثابت قطنة:

أما علي وعثمان فإنهما عیدان لم يشركا بالله مذ عبدا
وكان بينهما شغب وقد شهدا شق العصا ويعين الله ما شهدا
وأما الموضع الثاني من الأغاني فقد جاء فيه من شعر كعب بن معدان الأشقري:

إذا شاع أمر الناس وانشقت العصا فإن لكيزاً لا تريض ولا تبرى
(11) ابن عبد ربه: المقد الفريد 20/3.

(كتاب البيعة الثانية في أخبار زياد والحجاج والطلبين والبرامكة - فصل من زعم أن الحجاج كان كافراً).

(12) العيون والحدائق ص 42.

(وفيه أن عمر بن عبد العزيز كتب كتاباً إلى الخوارج وبعث به إليهم مع عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود ومحمد بن الزبير الحنظلي...).

الظالم ليس بعاصي ، ولكن الإمام الظالم هو العاصي . ألا لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»⁽¹³⁾.

وقد كان عون شاعراً أيضاً، وثمة نصوص شعرية قليلة تتعلق بانفصاله عن المرجئة وهي تبين ما كان يراه المرجئة في العلاقة بالأمويين ، يقول :

أول ما أفارق غير شك أفارق ما يقول المرجثونا
وقالوا مؤمن دمه حلال⁽¹⁴⁾ وقد حرمت دماء المؤمنين
وقالوا مؤمن من أهل جور⁽¹⁵⁾ وليس المؤمنون بجائرينا⁽¹⁶⁾

ومن المحتمل إلى حد بعيد أن أصل فرقة المرجئة البحث في موضوع الولاء للحكم الأموي . وعندما اختفى هذا السبب فيما بعد وضاعت حقيقة إراقة أو استحلال دم المؤمنين ركز المرجئة جل اهتمامهم على التقويم العقائدي لأفعال العبد .

وبذلك يجب أن نسلم بأن الإرجاء السياسي قد سبق من ناحية تاريخية الإرجاء العقائدي . وهذا بدوره لا يلقي كثيراً من الضوء على الغموض اللغوي المتصل بالمعنى الحرفي لاسم هذه الجماعة⁽¹⁷⁾ .

وإذ تبنى الخصوم السياسيون والدينيون لبني أمية - وهم لم يبلغوا درجة الخوارج - حزب العلويين بشكل رئيس كان المرجئة نقيضاً طبيعياً للشيعة . والوجود

(13) المسموعي : مروج الذهب 145/2.

(ذكر خلافة عمر بن عبد العزيز).

(14) على المرء أن يتذكر قول زياد بن أبيه للحسن : «فإني أحب أن أكل لحماً أنت منه» العقد 5/3.

(جاء ذلك في رسالة من زياد إلى الحسن بن علي رداً على رسالة كان قد بعثها إليه بخصوص رجل من أهل شيعته).

(15) وفي رواية : من آل جور . وهي رواية أفضل تتناسب مع الأسرة الأموية .

(16) ابن قتيبة : المعارف ص 250 والأغاني 92/8 (ذكر عبيد الله بن عبد الله ونسبه) قارن بـ :

Kremer, Culturgesch. Streifzüge, p. 5 note 2

(17) قارن :

Houtsma, De strijd over het dogma, p. 34.

الفعلي لهذه المعارضة يغني عن البرهنة على صحة ما ذهبنا إليه⁽¹⁸⁾.

وقد جاء في قصيدة للشاعر الكيسانى السيد الحميري (توفي حوالي سنة 173 - 179 هـ) يمدح فيها وَلَدَيَّ علي :

خليلاً لا ترجأ واعلما بأن الهدى غير ما تزعمان⁽¹⁹⁾

والارجاء (مصدر واسم الفاعل منه مرجىء) ويعني رفض الأئمة العلويين والاعتراف بخصوصهم. ويوصف الاعتراف بالأمويين (ابن حرب وأشياعه) بالفعل (يرجىء) كما جاء ذلك في أحد أبيات هذه القصيدة (البيت رقم 10).

وقد يستعمل الشاعر هذه الكلمة - وربما متهكماً - في معنى أوسع إشارة إلى إمامه :

وإرجائي أبا حسن⁽²⁰⁾ صوابٌ عن العمرين برّاً أو شقيّاً⁽²¹⁾

(18) ابن قتيبة: المعارف ص 230 طبعة وستندل: «اثنان يتشيعان واثنان مرجشان واثنان يريان رأي الخوارج» الأغاني: 63/4: «اختصم شيعة ومرجىء» والمراد هنا الإرجاء العقائدي لا الإرجاء السياسي. والمرجىء مقابل للومعدي. الطوسي: فهرست كتب الشيعة ص 376 رقم 850. قارن بما ورد ص 378 رقم 808 من المصدر السابق. ويقول بالإرجاء» مقابل لـ: «ولهذه إلى الوعيد». (في الموضوع السابق من كتاب الأغاني: اختصم شيعة ومرجىء، فجعلنا بينهما أول من يطلع، فطلع الدلال (المعنى) فقال له: أبا يزيد أيهما خير الشيعة أم المرجىء؟ فقال: لا أدري. إلا أن أعلي شيعة وأسفلي مرجىء).

(19) الأغاني 16/7. وقد نبهني إلى هذا البيت صليحي سنوك هرخرودة.

(20) يجب ملاحظة أن التعريف الأول لمادة (رج و) يستعمل أيضاً في هذا المعنى كما جاء في القصيدة نفسها (البيت رقم 1): أرجو أبا حسن علياً قارن بـ: العقد الفريد 19/3 وفيه: «إني لأرجو للحجاج» قارن بما ورد ص (8) هامش رقم (8).

(عبارة العقد من كلام يزيد الرقاشي في الحجاج).

(21) الأغاني 11/7. راجع البيت رقم (1) ورقم (11) من القصيدة نفسها:

فليس علي في الإرجاء بأس

(يعني قول محطوب بن مثار كما في الأغاني:

بأن أرجو أبا حسن علياً

يعيب علي أقوام سفاهاً

ولا لبس ولست أخاف شيئاً

فليس علي في الإرجاء بأس

وهكذا فإن المرجئة تشكّل حزباً موالياً للدولة ومعادياً للثائرين the Mountain، أولئك الخصوم الدينيون المتصلبون الذين نازعوا بني أمية ولم يتسوها بزوال دولتهم حيث ظهرُوا أيضاً في عهد حكام آخرين كانوا يخالفون الشريعة داخل القصور فأثارت حياتهم التي يعيشونها اشمئزاز ونفور الاتقياء الصالحين.

ومن بين هذين التيارين المتطرفين ظهر حزب معتدل نجح في اختراق الوجدان الجماعي في الإسلام فترك رأيه أثراً ملموساً في الحديث.

وقد حقق هؤلاء الفقهاء المعتدلون - الذين نحن بصددهم - عملاً ذكياً جداً، وحيث أن عدم أهلية الحكام من وجهة نظر الدين لا يمكن اغفالها برغم تسامح المرجئة. نشر أولئك الفقهاء المذهب القائل بأن طاعة الحكام الحقيقيين في كل الأحوال حق لهم على أولئك الذين لا يرونهم أهلاً للحكم وفي ذلك مصلحة الدولة ووحدة الإسلام.

وينشر الأحاديث المتضمنة هذا المذهب قام أولئك الناس بتقديم خدمة جليلة غير مقصودة للدوائر الحاكمة، وإلى جانب ذلك يبدو أنهم قد ساعدوا إلى حد بعيد في التأكيد على أن كل حاكم مقبول عند العامة التي تتسامح في مبايعة حكومات ليست لها أهلية الحكم في حين أن القبول أو الرضا باعتباره واقعاً نافذاً هو سعي كل ثورة لتظفر لنفسها بالشرعية.

وقد كان من الضروري تهدئة الضمير الديني الذي حرّضته الغوغاء التقيّة والمتمردون والمطالبون بالحكم، وإذا أمكن ذلك فإن سواد الناس لن يضيرهم أزيد جلس على كرسي الخلافة أم عمرو.

فإن تأتوا برملة أو بهند نبايعها أمير المؤمنين⁽²²⁾
ماذا علينا وماذا كان يرزونا أي الملوك على من حولنا غلبا⁽²³⁾

(22) المسعودي: مروج الذهب 21/2.

(وهو من شعر عبد الرحمن بن همام السلولي).

(23) المصدر السابق 59/2.

(ذكر أيام معاوية بن يزيد. والشعر لأبي حرة مولى الزبير).

ومنذ فترة مبكرة⁽²⁴⁾ فضلاً عن الفترات المتأخرة - وصف الشاعر عمرو بن عبد الملك العتري وكان معاصراً للتنافس الذي كان بين الأمين والمأمون العباسيين مشاعر الناس بقوله:

ولست بتارك بغداد يوماً
ترحل من ترحل أو أقاما
إذا ما العيش ساعدنا فلسنا
نبالي بعد من كان الإماما⁽²⁵⁾

(2)

استطاع الفقهاء الأتقياء أن يتخلصوا من هذه الحيرة الدينية بأحاديثهم، وسوف نهتم هنا بمجموعة من هذه الأحاديث التي كان لها أثر بالغ في تطور حياة الدولة الإسلامية. وسيرى القارئ أن الأحاديث تمثل مستويات مختلفة من التوسط⁽²⁶⁾ الذي لا يبدو ضرورياً الاحتفاظ به على جذّة. وكل تلك الأحاديث تتفق في مقصدها وهو أن الحكومة وإن كانت جائرة يجب طاعتها ويفوض أمر هلاك حكامها إلى الله.

وقد جمع أبو يوسف الآراء والمذاهب التي تنتمي إلى هذه الفئة. في كتابه لهارون الرشيد⁽²⁷⁾، كما تضمن كتاب الشيباني طائفة أخرى منها⁽²⁸⁾.

«من أنكر من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة

(24) قارن:

Kremer, Herrschenden Ideen, p. 356, bottom.

(25) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 890/3 طبعة دي خويه.
(26) يتركز المذهب المضاد في الحديث التالي: «سئل النبي: هذا ابن عمك معاوية يأمرنا أن نفعل ونفعل. قال: أطعه في طاعة الله، وأعصه في معصية الله» أبو داود: السنن (كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن).

(ما جاء في سنن أبي داود ليس من كلام النبي وهو وهم من جولدتسيهر لأن المسؤول هو عبد الله بن عمرو وسأله هو عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة فليتبني القارئ لهذا النوع من التدلّيس. وسواء أكان هذا الخطأ مقصوداً أم لا فإنه يدل على مبلغ التزام جولدتسيهر بالمنهج العلمي في بحوثه، وقد رأينا شيئاً من هذا النحو فيما مضى).

(27) أبو يوسف: الخراج ص 10.

WJL, XL, pp. 58 ff

(28)

الجاهلية»⁽²⁹⁾ «سلطان جائر مدّة خير من فتنة ساعة»⁽³⁰⁾. «من ترك الجماعة شبراً قطع حبل الإسلام». «لجهم سبعة أبواب، أحدها لمن يرفع السيف على أمّتي»⁽³¹⁾. «ستكون في أمّتي فتنة كثيرة فمن خرج عن الجماعة قتل بالسيف كائناً من كان» ويروى عن النبي ﷺ قوله: «ماذا ستفعلون إذا كان عليكم أمراء بعدني يستأثرون ببعض المال عليكم؟ قالوا نحمل سيوفنا على عواتقنا»⁽³²⁾ ونقاتلهم حتى نلقاك ثانية. فقال: بل سأدلكم على ما هو أحسن من ذلك. عليكم بالصبر حتى تلقوني، «الجهاد واجب عليكم مع كلّ أمير برّاً كان أو فاجراً، والصلاة واجبة عليكم خلف كلّ مسلم برّاً كان أو فاجراً»⁽³³⁾، «تمسكوا بطاعة أئمتكم لا تخالفوهم فإن طاعتهم طاعة الله وأن معصيتهم معصية الله... ومن ولي من أموركم شيئاً غير طاعة الله فعليه لعنة الله»⁽³⁴⁾. ويستشهد بقول النبي: «من أهان سلطان الله في الأرض أهانه الله»⁽³⁵⁾ أمام المنكرين. «لا تسبوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر وعليكم الشكر وإن أساءوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر، وإنما هم نقمة ينتقم الله بها ممن يشاء. فلا تستقبلوا نقمة الله بالحمية والغضب، واستقبلوها بالاستكانة والتضرع»⁽³⁶⁾.

ولهذه الاعتبارات امتنع القائلون بهذا الرأي عن قتل الظلمة: «إن الحجاج

(29) البخاري (كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: «سترون بعدني أموراً تنكرونها»).

(30) في نفع الطيب للمقري 900/1 عن مالك بن أنس. ومن هذا القبيل شعار عمرو بن العاص: «سلطان ظلم غشوم خير من فتنة تدوم» اليعقوبي 222/2 طبعة دار بيروت للنشر 1980.

(31) الترمذي (التفسير، سورة الحج).

(32) قارن بالبخاري (كتاب الجزية، باب رقم 18): «وضعنا أسيفنا على عواتقنا».

(ليس في البخاري في الموضع المشار إليه إلا عبارة: «وضعنا أسيفاً... إلخ». أما بقية الحديث فليست فيه).

(33) أبو داود (كتاب الجهاد، باب الفوز مع أئمة الجور)، قارن بالبخاري (كتاب الجزية، باب 4). (راجع تعليقنا).

(34) ابن حجر: الإصابة 170/4.

(وهو حديث ضعيف وعلة محمد بن سعيد المصلوب وهو متروك).

(35) الترمذي (الفتن، باب ما جاء في الخلفاء).

(36) ابن طباطبغا: الفخري ص 33 طبعة دار صادر بيروت 1966.

عقوبة من الله فلا تستقبلوا عقوبة الله بالسيف»⁽³⁷⁾.

وعموماً فإن المؤمنين الحقيقيين لم يكتفوا بالامتناع عن اللحاق بأي طائفة في زمن الفتن والثورات بل ظلوا رهن بيوتهم ينتظرون نهايتها في تسليم وصبر لأن «القاعد»⁽³⁸⁾ فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي»⁽³⁹⁾، «كونوا أحلاس»⁽⁴⁰⁾ «بيوتكم»، «وإن السعيد لمن جُنب الفتن»⁽⁴¹⁾، وإذا كان لا بد «فكن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل»⁽⁴²⁾ «كسروا فيها - أي في الفتن - قسيكم وقطعوا فيها أوتاركم» «واتخذ سيفاً من خشب»⁽⁴³⁾، إلى آخره⁽⁴⁴⁾. وخير ذلك كله أن يبقى المرء في ركن قصي بعيداً عن الفتن فلا يتورط فيها⁽⁴⁵⁾.

والإلى هذه الطائفة تنتمي تلك الأحاديث التي تحذر المسلمين وتواسيهم بأنه

(37) ابن عبد ربه: العقد 19/3.

(38) قارن بخطبة أبي موسى الأشعري في أهل الكوفة التي أوردها أبو حنيفة الدينوري في الأخبار الطوال ص 145 حيث يقول: «النائم خير من الساعي» ولمعرفة المعنى اللغوي القديم لكلمة (نام) راجع دوزي في كتابه Supplément aux dictionnaires arabes [طبعة ليدن 1881]، ص 790 أ. وانظر: Oesterr. Monatsschr. Für den Orient, XII (1885), col. 209 P.

أنظر أيضاً: ياقوت الحموي: معجم البلدان 594/4 «قائم ونائم».

(39) الترمذي (الفتن، باب تكون فتنة القاعد فيها خير من القائم).

(40) كما وردت بالمعنى المفرد «جَلَسَ بَيْتُكَ»، للشرح أنظر سقط الزند لأبي العلاء المعري، حيث يقول في قصيدة له: «جَلَسَ من أحلاس بيته»، وانظر الأخبار الطوال لأبي حنيفة الدينوري ص 221.

(وفي قول الحسين: فليكن كل رجل منكم جُلُساً من أحلاس بيته ما دام الإنسان حياً).

(41) أبو داود (كتاب الفتن، باب النهي عن السعي في الفتنة).

(42) ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 155.

(أخرجه أحمد في مسنده 292/5).

(43) يبدو أنه من الواضح أن تفكير في الحقيقة التي ساقها فان جلد في كتابه (المختار النبي الكاذب) Van Gelder, Mochtar de Vaalsche profet (leiden 1888) ص 72.

(44) الترمذي (كتاب الفتن، باب ما جاء في اتخاذ السيف من خشب).

(45) البخاري (كتاب الإيمان، باب من الدين الفرار من الفتن)، وليس المقصود هنا من (الفرار من الفتن) الهروب من الغواية الأخلاقية، ولكن المقصود اجتناب الخروج على السلطة (Krehl, Beit-räge zur charakteristhik der Lehre vom Glauben im Islam, Leibz 19, 1877, p. 36).

إذا لم يكن ثمة سبيل لتغيير المنكر باليد أو باللسان، فيكفي الاعتراض عليه بالقلب⁽⁴⁶⁾ ومن شهدها وكرها كمن غاب عنها⁽⁴⁷⁾.

تلك هي المبادئ العامة التي قدمها الفقهاء من أجل دعم النظام القائم ولمنع الفتن كما حاولوا أيضاً أن يجدوا لتعاليمهم النظرية العامة أمثلة عملية من صدر الإسلام وكان المقصود من تلك الأمثلة إظهار أن المسلمين الأتقياء في ذلك الزمان كانوا يرفضون الحياة السياسية واضطراباتهما من هذا المنطلق السلمي.

يقول الأحنف بن قيس: «ذهبت لأنصر هذا الرجل - أي علي بن أبي طالب قبل وقعة الجمل - فلقيني أبو بكر، فقال: أين تريد؟ قلت: أنصر هذا الرجل. قال: ارجع فإنني سمعت رسول الله يقول: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار»⁽⁴⁸⁾. وعندما سئل نافع مولى ابن عمر الذي امتنع عن الخروج في فتنة ابن الزبير عن موقفه السلمي من الثورة ضد الحكومة الفاسدة في الشام، أجاب قائلاً: «جاء في القرآن: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾. لقد قاتلنا حتى لم تكن فتنة وكان الدين لله. وأنتم تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة ويكون الدين لغير الله»⁽⁴⁹⁾.

والرواية التالية التي يرويها نافع أيضاً أوضح من جميع الروايات الدينية الأخرى في هذا الموضوع.

«لَمَّا خَلَعَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَزِيدَ بْنِ مَعَاوِيَةَ جَمَعَ ابْنُ عَمْرِو حَشْمَهُ وَوَلَدَهُ فَقَالَ: إِنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «يُنْصَبُ لِكُلِّ غَادِرٍ لَوْاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»⁽⁵⁰⁾، وإنا قد بايعنا

(46) انظر مجلة الجمعية الشرقية الألمانية (ZDMG)، مجلد 41 ص 57، ملاحظة رقم (1).

(47) أبو داود (كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي).

(48) البخاري (كتاب الديات، باب قوله تعالى: ومن أحياءها، وكتاب الفتن، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما).

(49) البخاري (كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾).

(50) انظر القسم الأول من هذا الكتاب ص 23، وأضف إلى المرجع ملاحظة 2. راجع البخاري (كتاب الجزية، باب إثم الغادر)، أبو داود (كتاب الجهاد، باب في الوفاء بالمعهد الدارمي (كتاب البيوع، باب في الغدر).

هذا الرجل على بيع الله ورسوله وإني لا أعلم غدرًا أعظم⁽⁵¹⁾ من أن يُباع رجل على بيع الله ورسوله ثم ينصب له القتال⁽⁵²⁾.

والغاية من هذه القصة تعليم المؤمنين في كل زمان أن طاعة الحكام واجبة، حتى لأكثر الحكام فساداً⁽⁵³⁾.

كما أنها درس لأولئك الذين يرون في عدم طاعة الحكام الكفرة فضيلة، ويتمنون الشهادة بقتالهم، كما أن التغير في مفهوم الشهادة الذي ستتكلم عنه بتفصيل أكثر في أحد ذبول هذا الكتاب قد تأثر بنفس النزعة.

وقد جُمِعت الأحاديث السالفة الذكر دون مراعاة لتسلسلها التاريخي حيث إنه

ويبدو أن رفع اللواء المذكور قديماً في أشعار الجاهليين، وهذا زهير يقول: «ويرفع لكم في كل مجمعة لواء» ويقول الشماخ: «إذا ما راية رفعت لمجد». (يريد قول زهير:

وتوقد ناركم شرراً ويرفع لكم في كل مجمعة لواء
من قصيدته التي أولها: عفا من آل فاطمة الجواء).
ويريد قول الشماخ:

إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابية باليمين)
(51) وفي رواية: «عذراً» ولكن الأفضل والأولى أن تكون غدرًا.
(في رواية البخاري كما سيأتي: غدرًا).

(52) البخاري (كتاب الفتن، باب إذا قال عند قوم شيئاً ثم خرج فقال بخلافه) وثمة روايات أخرى مساوية لهذه الروايات التي استشهدنا بها موجودة في صحيح مسلم 280/4.

(53) وقد سلم فقهاء أهل السنة المتأخرون بالنتائج النظرية لهذا المذهب. وقد روعيت بجديّة وفقاً لتحريم سب الصحابة مسألة ما إذا كان يزيد يستحق الشتم. (قارن بتاريخ أدب الشيعة ص 19-20).
أنظر تفصيل ذلك في: الدميري: حياة الحيوان 266/2 القسطلاني 117/5، 193/10. وفي القرن الخامس الهجري ذهب أحد فقهاء الحنابلة إلى أبعد من ذلك حيث صنف كتاباً في فضائل يزيد مما أوقفه في جدال مع ابن الجوزي واسم هذا الفقيه الحنبلي عبد المغيث بن زهير الحري. انظر الكامل لابن الأثير 189/9 أحداث سنة 583 هـ.

(راجع تفصيل هذا الجدل في ذيل طبقات الحنابلة 354/1) وعن موقف الفقهاء تجاه يزيد أنظر مقالة جولدستيهنر بمجلة الجمعية الشرقية الألمانية (ZDMG) المجلد 53 ص 646 سنة (1899) والمجلد 64 (سنة 1912) ص 139-143 ودراسة الأب لامانس عن يزيد بن معاوية ص 475 MFOB، 480/5 سنة 1913.

في غيبة معايير التسلسل الزمني للحقيقة النسبية يعسر الاعتماد على أحدها.

ومع ذلك يمكن أن نفترض أن الفكرة الأساسية لهذه المجموعة من الأحاديث تعود إلى القرن الأول الهجري حيث كان التباين بين روح الحكومة وآراء الصالحين الأتقياء عميقاً جداً.

ولم يهتم الناس باستخفاف سعيد بن المسيب ولكنهم سعوا لتسوية مؤقتة مع مراكز السلطة التي يحتمل أن تكون نشرت في تلك الأيام الأحاديث التي تحت على السمع والطاعة للحكومة الفعلية المهيمنة كما فعل أولئك الفقهاء المجاملون الذين قابلناهم آنفاً.

والخلفاء العباسيون وإن لم يشوِّهوا الحياة الدينية إلا أنهم ضايقوا السلفيين وانحرفوا عن منهج السلف في صوغ مبادئ الوحي، كما أنهم أعطوا فرصة للنظر في العلاقة التي تربط جماعة دينية ما بهؤلاء الحكام.

ولذلك فإنه من المحتمل أن يكون أكثر الأتقياء ميلاً للتوفيق قد دُفعوا للتصريح بتلك المبادئ المعتدلة من أجل خير الجميع.

وتوحي هذه المبادئ أيضاً بأن التأثير الذي يعزوه الفقهاء للإجماع كان مهياً لتقديم العون لحل كثير من المعضلات الفقهية، فلا يكون هنالك خروج على حاكم أجمعت عليه الأمة ولو كان مضيئاً بتوليته حق حاكم مسلم أولى بالحكم منه حسب الآراء الدينية المتزمتة.

وهناك مثال آخر سيوضح كيف أن مبدأ الإجماع قد أثر إلى حد بعيد جداً في وجهات نظر المسلمين في الأوساط السياسية الحاكمة.

(3)

اهتم الإسلام المحافظ (السنّي) بجديّة بمنع ترسيخ مبدأ (وراثّة الخلافة) في عقول المؤمنين. وليس ثمة ما يدعو إلى الشك في أن الخلفاء العباسيين كانوا يرون نصرة المبدأ المؤيد للسلطة الشرعية، ونصرة رواية المذهب المؤيد لهذه الأسرة، لا على أنهم ممثلو الشرعية ولكن على أنهم أصحاب السلطة الفعلية الذين ثبتت

حقوقهم بإجماع الأمة على بيعتهم⁽⁵⁴⁾.

وهذا الإجماع وحده في مذهب السلف مقياس «لحق الحاكم الشرعي في السلطة⁽⁵⁵⁾، والإمام المجتمع عليه هو الإمام الحق⁽⁵⁶⁾. والإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم⁽⁵⁷⁾. وكان هذا المذهب بشكل خاص ضد أولئك الذين رغبوا أن تكون الخلافة مقصورة على الأسرة العلوية⁽⁵⁸⁾».

ولو لم تكن حقوق الخلفاء الثلاثة وكل خلافة بني أمية موضع شك لكان من الواجب أن تؤخذ على أنها المعيار الوحيد والصحيح للحكم على مسائل الدولة السياسية، وبذلك يجوز القول بأن الاستمرارية الشرعية لنظام الحكم الإسلامي في القرن الأول كلها شوّهت وبشكل خطير إجماع الأمة الذي استندت عليه شرعية

(54) يعود هذا الرأي على قول كريمر في كتابه Herreschenden Ideen ص 409 إلى أفكار العرب في الجاهلية. وهذا الشاعر عبد الله بن أبي ثعلب شاعر جاهلي أدرك الإسلام يقول:

إمام إذا خطف المأمون يلتشمون إليه التمام

انظر شعر الهذليين ص 242.

(من قصيدته التي مطلعها:

أرقت ومالك ألا تمام وبت تكابد ليلاً تماماً)

(55) قارن ذلك بقول عبد الله بن عمر لمعاوية في تاريخ الطبري 167/2. وإرث الحقوق الملكية عند الأتقياء هو اتباع لسنة كسرى وقيصر. انظر، السيوطي: تاريخ الخلفاء ص 201-203 طبعة محي الدين عبد الحميد.

(56) العيون والحدائق ص 145 طبعة دي خويه. قارن ذلك بكلام المأمون في صلة الخلافة بإجماع الأمة. انظر مروج الذهب للمسعودي 341/2. وهذه الكلمات تعزى بشكل متعمد إلى الخلفاء العباسيين. ولا يزال الإجماع يذكر بنوع من التقدير حتى في زمن الخلفاء العباسيين الذين حكموا مصر. انظر وثيقة يعية أوردها السيوطي في تاريخ الخلفاء ص 491.

«كلام المأمون المشار إليه عند السعدي ورد في مناظرة المأمون لجماعة من الفقهاء حول البيعة حيث مثل عن المجلس الذي جلس له أبو باجماع المسلمين عليه أم بالمغالية، فأجاب: فلما صار الأمر لي علمت أنني أحتاج إلى اجتماع كلمة المسلمين في مشارق الأرض ومقاربها على الرضا... الخ، وأما وثيقة المبايعات المذكورة فقد كانت للحاكم بأمر الله أحمد بن المستكفي».

(57) ومن ينكر الإجماع كإبراهيم النظام لا يعترف بصحة خلافة الخلفاء الأوائل. انظر الشهرستاني: الملل والنحل ص 51.

(58) قارن أيضاً: Snouck Hurgronje, Kritik der Beginnselen الجزء الثاني ص 65، 68 (نقد). [Verspreide Geschr, II, pp. 205-6, 209-10].

الحكم في الفترات التي سبقت العهد العباسي وهو أمر لم يحبذ الأئمة المحافظون⁽⁵⁹⁾. والإجماع وحده يمكن أن يكون السنة. والثورات وأعمال التخريب ضد الحكومة وإن بررت نظرياً بحجج شرعية فإنها فتن وهي مخالفة في حد ذاتها للسنة⁽⁶⁰⁾.

ومن البدهي أن يؤيد الخلفاء العباسيون أنفسهم وولاتهم ودعاتهم فكرة أحقية السلطة بالتحدّر أو الوراثة ضد الأمويين، وأن يجعلوا هذا المبدأ من أسسهم ليكون جميع العالم الإسلامي تحت حكمهم.

والخطب التي يستشهد بها المؤرخون من السنين الأولى للحكم العباسي تبين قبل كل شيء البراهين على حق الإرث في الخلافة الذي أعلن من على المنابر في تلك الأيام⁽⁶¹⁾. كما لا يفوتنا أن ننّه إلى أن الأمويين وشيعتهم أيضاً قد بذلوا جهداً عظيماً لتقديم براهين تتعلق بسلالتهم ونسبهم بسبب ادّعاءات أسرته⁽⁶²⁾. وقد حسبوا أنهم أشرف نسباً ومقاماً من أقرب أسرة إلى النبي، ولم يستطيعوا التغلب عليها عندما امتدحت هذه الأخيرة بأنها أشرف أرومة في قبيلة قريش.

(59) إن عدداً كبيراً من الأحاديث التي تتكلم عن خلافة أبي بكر وعمر وعثمان هي أحاديث مخترعة. انظر البخاري (كتاب الأدب 117). وسبب هذا الموقف رفض الفقهاء نشر كتاب وضعه المعتضد في سب الأمويين الطبري 2164/3.

(لم أجد شيئاً يتعلق بخلافة هؤلاء في الباب رقم 117 من كتاب الأدب من صحيح البخاري كما لم أجد شيئاً في الأبواب التي سبقتها والتي تلتها).

(60) البقوي: التاريخ 296/2، وفيه: «رجل ترفعه الفتنة وتضعه السنة».

(61) انظر مثال ذلك في المصدر السابق 352/2.

(جاء ذلك في خطبة داود بن علي لما ولاه أبو العباس السفاح على الحجاز. وبينما هو يخطب قام سديف بن ميمون فقال: أصلح الله الأمير. أننّي منك، وأذن لي في الكلام فقال: هلم. فصعد المنبر وقال بعد أن حمد الله وأثنى عليه: أيزعم الضلال خطت أعمالهم إن غير آل رسول الله أولى بترائهم، وليم، ويم معاشر الناس؟ ألكم الفضل بالصحابة دون ذوي القرابة، الشركاء في النسب، والورثة للسلب... إلخ).

(62) ساق الشاعر أبو صخر الهللي طائفة من الحجج على ذلك في أسلوب مثير. انظر الأغاني: 94/21.

(يقول أبو صخر يستمدح بني أمية وقد منعه ابن الزبير عطاءه: أجدهم كريمة أعرافهم، شريفة أصولهم، زكية فروعهم، قريباً من رسول الله ﷺ نسبهم... إلخ).

وقد جلد ابن ميادة لأنه جعل قبيلة محمد فوق قبيلة بني مروان في إحدى قصائده⁽⁶³⁾. وبقاء هذه الآراء متوقف على الحديث المتصل بالسلالة الحاكمة وأكثر هذه الأحاديث وضوحاً واكتمالاً في دعواه هذا الحديث⁽⁶⁴⁾:

روى جبير بن مطعم أنه جاء هو وعثمان بن عفان يكلمان رسول الله فيما قسم من الخمس (الذي يجب أن يقسم على النبي وذوي القربى واليتامى والمساكين حسب ما جاء في سورة الأنفال 41) بين بني هاشم وبني عبد المطلب، فقال: يا رسول الله قسمت لإخواننا بني المطلب ولم تعطنا شيئاً، وقرابتنا وقرابتهم منك واحدة، فقال النبي: «إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد»⁽⁶⁵⁾ قال جبير: ولم يقسم لبني عبد شمس ولا لبني نوفل من ذلك الخمس⁽⁶⁶⁾. وواضح جداً أن في هذا الحديث ملامح تتعلق بأهلية الأسرة للحكم.

وذرية بني عبد شمس (جد الأمويين) وضعية الشأن قياساً بهاشم الذي انحدر منه العباسيون. كما سيقف حجج أوبراهين من أحكام النسب لمواجهة العلويين أيضاً.

ومما يجدر بالملاحظة أن الأدب الشعري الديني الذي كان يتمتع أصحابه بعطايا العباسيين مملوء بهذه الحجج. وكان الهمم الرئيس هو إثبات شرعية

(63) الأغاني 98/2. وقد جاء في قصيدة لأعشى همدان في ملح بني مروان:
وخير قریش فی قریش أرومة وأكرمهم إلا النبي محمداً
أنظر الأغاني 151/5.

(64) توضح الرسائل المتبادلة بين معاوية وعليّ هذا الشاهد. الدينوري: الأخبار الطوال 187.
(جاء في رد علي بن أبي طالب على كتاب لمعاوية: .. وأما قولك إنا بنو عبد مناف، وليس لبعضنا على بعض فضل، فليس كذلك، لأن أمية ليس كهاشم، ولا حرباً كعبد المطلب ولا إيا سفیان كأبي طالب، ولا المهاجر كالطلح، وفي أيدينا فضل النبوة التي بها قلنا العزيز، ودان لنا بها الدليل).
(65) البخاري (كتاب المناقب، باب مناقب قریش).
(أخرجه أيضاً في باب فرض الخمس).

(66) أبو داود (كتاب الخراج، باب بيان مواضع قسم الخمس وسهم ذي القربى)، راجع تفسيرات الآية المذكورة في تفسير البيضاوي 367/1.

العباسيين⁽⁶⁷⁾ أمام العلويين الذين كانوا أصحاب الحق الشرعي في الخلافة، ولما لم يكن بمقدورهم الاتكال على إجماع الأمة حيث لم يسايهم إلا عدد قليل من المسلمين كان عليهم أن يحافظوا على مبدأ وراثة الخلافة لإثبات ادعائهم، ويجعل دعوى الوراثة هذه تعود إلى إحدى عائلاتهم وهي كثيرة جداً⁽⁶⁸⁾.

وكان الخلفاء العباسيون في أول دولتهم ينظرون بغيرة إلى أي نوع من الاحترام يقدم للعلويين⁽⁶⁹⁾، وكانت تتابهم بشكل مستمر هواجس الكيد العلوي، (وقد وافق المأمون على امتياز خطير لهم). ومن الأفضل أن نستمع إلى شعراء قصرهم والمتملقين الآخرين الذين يسوقون الحجج ضد مزاعم خصومهم. ولعلمهم كانوا يظنون أن هذه الأفكار يمكن أن تنفذ إلى الناس بسهولة بهذه الطريقة. ونحن نعلم أن هارون الرشيد طلب من شعرائه أن «يصلوا مدحه بنفي الإمامة عن ولد علي والظعن عليهم»⁽⁷⁰⁾ وتفسر هذه الرواية سبب كثرة المسائل الدقيقة من فقه الميراث في قصائد شعراء البلاط العباسي.

وداخل الأوساط الشعرية يبلغ الجدل أوجه في مسألة أن ذرية العباس عم النبي أحق بالميراث من ذرية زوج ابنته⁽⁷¹⁾ أو أن عمّ النبي أولى بالميراث من ابن أخيه:

أعم رسول الله أقرب زلفة	لديه أم ابن العم في رتبة النسب
وأيهما أولى به وبعهده	ومن ذاك له حق التراث بما وجب
فإن كان عباس أحق بتلكم	وكان علي بعد ذاك على سبب

(67) [أظن أن عبارة Zurtuck Zubeweisen ليس لها معنى في السياق وهي خطأ كتابي تشبه Za beweisen].

(68) ليس هنالك في الدنيا أسرة أكثر ذكوراً من أسرة أبي طالب. انظر ابن الفقيه الهمداني ص 75.

(69) قارن مثلاً: الأغاني 120/21.

(70) المصدر السابق 16/12 (أخبار منصور النعمري ونسبه).

(71) المبرد: الكامل ص 284. وفيه ساق عدداً من القصائد لها نفس النزعة تعود إلى فترة زمنية مبكرة.

قارن بقول: مروان بن أبي حفصة في الأغاني 43/9.

(يعني قول مروان:

أنى يكون وليس ذاك بكائن لبني البنات وراثة الأعمام)

فأبناء عباس هم يرثونه كالعلم لابن العم في الإرث قد حجب⁽⁷²⁾

وقد ألقى أبان بن عبد الحميد⁽⁷³⁾ هذه القصيدة أمام هارون الرشيد بدفع من البرامكة⁽⁷⁴⁾. وذهب المؤمل - أحد شعراء بلاط المهدي - إلى أبعد من ذلك حيث استشهد بالقرآن على أن العباس هو الوارث يقيناً⁽⁷⁵⁾.

ووهب المتوكل الأحقق جائزة تقدر بثلاثين ألف درهم - وأعطى هارون الرشيد ضعف ذلك لأبان - ليستمع إلى قصيدة مروان بن أبي الجنوب:

لکم تراث محمد	ويعدکم تنفی الظلامه
یرجو التراث بنو البنا	ت وما لهم فیها قلامه
والصهر لیس بوارث	والبنات لا ترث الإمامه
ما للذین تنحلوا	میراثکم إلا الندامه ⁽⁷⁶⁾

وبهذه الروح أحب العباسيون أن يسمعوا من مادحيهم أنهم ليسوا من ذرية عم النبي فقط ولكن يمكن أن يعدوا من سلالة النبي مباشرة:

(72) في كثير من التحفظ ننقل ترجمة هذه القصيدة. انظر الأغاني 94/21: «نسبهم وسببهم». (يعني قول أبي صخر الهذلي يمتدح بني أمية: «قريباً من رسول الله ﷺ نسبهم وسببهم»).

(73) أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 182.

(74) الأغاني 76/20، 18/12.

(75) المصدر السابق 148/19، أو كما يقول شاعر آخر في دعوى العلويين حقهم في وراثة الخلافة أن العباسيين هم: «وارثو النبي بأمر الحق غير التكاذب» الأغاني 89/3.

(يعني قول ابن المؤمل:

فلن أبأ أبیک وأنت منه	هو العباس وارثه یفینا
أبان به الكتاب وذلك حق	ولسنا للكتاب مکذبینا

ويعني في الموضوع الثاني من الأغاني قول ابن المولى في العباسيين:

أولئك أوتاد البلاد ووارثو	النبي بأمر الحق غیر التكاذب
---------------------------	-----------------------------

وكان قد امتدح العلويين في شخص الحسن بن زيد بقوله:

هم ذوو النور والهدى ومدى الأمر	ر وأهل الجرهان والعرفان
معدن الحق والنسوة والعَدُّ	لر إذا ما تنازع الخصمان

(76) الطبري: التاريخ 1466/3 طبعة دي خويه.

هما ابنا رسول الله وابنا ابن عمه فقد كرم الجندان والأبوان⁽⁷⁷⁾

وكان القصد من هذه المداهنات التي أرادوها ووافقوا عليها هم أنفسهم طمس حقيقة أنهم ليسوا سليلي محمد ولكنهم فقط يتسبون إليه من جهة الأب.

وعموماً فإن انعقاد الإمامة الصحيحة لكل حاكم منهم على حدة بإجماع الأمة المحمدية⁽⁷⁸⁾ أكثر أهمية ووزناً في نظر الجمهور من إثبات أكثر الادعاءات أحقية في الوراثة. وهذا سند أوثق للحكام الامبراطورية الإسلامية.

وقد تعززت هذه الفكرة بالدرجة الأولى كما ظهر لنا بفعل الفقهاء الذين يبدو أنهم كانوا ذوي عزم أكيد على أن يذكروا في أحاديثهم دناءة الأمويين. وفي المقابل ذهب العلويون إلى التأكيد على عدم جدوى فكرة الوراثة للأسرة الحاكمة.

ومنصب الخليفة أكبر بكثير جداً من الانتساب إلى النبي والمطالبة بميراثه.

وللقضاء على المذهب المقابل في مهده ولاستبعاد مسألة الخلافة عن مجال فقه الميراث رسخ الحديث المبدأ القائل بأن ما ترك النبي لا يورث، وهو من جهة الأحكام المدنية لا وريث له ومن ثم لا يرث أحد مكانته باعتباره حاكماً. وما خلفه النبي بعده يعود إلى بيت مال المسلمين، وبأسلوب نفسه يجب على المسلمين أن يختاروا خليفته.

والحديث التالي يظهر هذا المعنى، وهو حديث مفيد بشكل خاص في دراستنا حيث يبين مبلغ التحيز الجدلي المتغلغل داخل مناقشات دقيقة متنوعة لنصوص متأخرة.

(77) الأغاني 85/21.

(والبيت لسلمة بن عياش).

ويمدح علي بن الجهم الخليفة الواثق بقوله: وهارون يابن سيد السادات الأغاني 163/21.

(وهذا عجز بيت مصرعه: سبحان من جَلَّ عن الصفات).

(78) في المصدر السابق 171/8.

هتلك أمير المؤمنين خلافة جمعت بها أهواء أمة أحمد

(الشعر للحسين بن الضحاك في المنتصر لما ولي الخلافة).

روى مالك بن أنس عن أبي اليمان بن نافع أنه بينما كان عمر بن الخطاب يحدث مالكا بن أوس أخبره حاجبه يرقاً بأن عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص يبابه، فأذن لهم. ثم أخبره بعد ذلك بأن علياً والعباس يستأذنان للدخول فأذن لهما. وسأله أن يقضي بينهما فيما اختلفا فيه فيما أفاء الله على رسوله من بني النضير (وهما يدعيان أن ما تركه النبي ميراث لهما لأنهما أقرب الناس إليه)⁽⁷⁹⁾. ولما سأله الرهط أن يقضي بينهما. فقال عمر: أنشدكم بالله الذي يأذنه تقوم السماوات والأرض هل تعلمون أن رسول الله قال: «لا نُورث. ما تركنا صدقة»⁽⁸⁰⁾ (بمعنى أن مكانتنا لا تورث كأي تركة عادية تقسم بين الأقارب طبقاً لقواعد وأحكام ثابتة) ومن هذا القبيل ذلك الخبر الذي يحتوي على الكلام نفسه ولكن في حالة مختلفة⁽⁸¹⁾.

وفيه أن عائشة أخبرت أن فاطمة سألت أبا بكر بعد وفاة النبي أن يقسم لها ميراثها مما ترك الرسول مما أفاء الله عليه. فأخبرها أبو بكر بذلك المبدأ وهو: «نحن لا نورث ما تركنا صدقة»⁽⁸²⁾ وتهدف هذه العبارة كما هو واضح بالفعل لنصرة مبدأ عظيم من مبادئ الشريعة العامة الذي يتجاوز مصلحة الفقه المدني المبدئي وهذا أمر مزعج للشيعة حيث أسست معارضتهم الدينية والسياسية على المطالبة

(79) امتد هذا النزاع إلى العصر العباسي. وقد ردّ عمر بن عبد العزيز على العلويين أملاً كما لهم عاد فاستردّها منهم يزيد بن عبد الملك. يعقوبي: التاريخ 306/2 ثم ردّها عليهم ثانية المأمون وكان قد أبرم عهداً مع العلويين. يعقوبي: التاريخ 469/2 ثم ضمها المتوكل مرة أخرى إلى بيت مال المسلمين. البلاذري: فتوح البلدان 46-45 دار الكتب العلمية، بيروت 1978. وظل الأمر كذلك حتى ردت في خلافة المتنصر (ت 248 هـ) وكان مناصراً للشيعة. انظر المسعودي: مروج الذهب 427/2.

(الأموال المقصودة هي أرض فدك التي يدعي الشيعة أن رسول الله ﷺ قد وهبها إلى ابنته فاطمة. انظر تفصيل المسألة في المتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص 195-200 بتحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، مصر، 1374).

(80) البخاري (كتاب المغازي، باب حديث بني النضير).

(81) قارن أيضاً بالطبري: التاريخ 1825/1، 1826، وفيه: «نُورث».

(82) البخاري (كتاب فرض الخمس، باب فرض الخمس)، أبو داود (كتاب الخراج والإمارة، باب صفايا رسول الله ﷺ من الأموال)، الترمذي (كتاب السير، باب 44).

بميراث علي وفاطمة وإدانة اغتصاب الخليفة أبي بكر للحكم ومصادرته لحقوق ورثة النبي الشرعيين، ولذلك غيروا هذه العبارة المزعجة إلى «لا يُورث ما تركنا صدقة». (وهو تغيير لا يمكن أن يكتشف بسهولة في صورة مكتوبة) وبهذا التصحيح الإعرابي والكتابي صار المبدأ يفيد المعنى التالي: ما تركناه بعدنا للصدقة لا يُورث. (وما عدا ذلك فهو يخضع لأحكام الميراث العادية)⁽⁸³⁾ وفي الواقع يرى الشيعة أن ما تركه النبي يخضع لأحكام الميراث كأبي ميث عادي خلافاً لأهل السنة.

وللتقليل من إمكانية تحريف العبارة الحديثة بطريقة الشيعة أضاف المحدثون السنيون كلمة (فهو) قبل آخر كلمة فيها لتصير: «ما تركنا فهو صدقة»⁽⁸⁴⁾ وكل من له دراسة بإعراب الجملة العربية ليستطيع أن يدرك أن هذه الزيادة يستحيل معها تغيير المعنى بالأسلوب الذي أتبعه الشيعة⁽⁸⁵⁾.

(4)

في ثانياً هذا البحث سنعود إلى حقيقة أن الفقهاء المسلمين عالجوا الأحاديث التي قبلوها في جوامع فقهية بحرية واستقلال كبيرين. ولكن بسبب ما يقتضيه السياق سنرى هنا ظاهرة تتصل بهذا الموضوع.

اعتبر الفقهاء المتأخرون عدم وراثة منصب محمد النبوي ومكانته في الدولة من الأمور المهمة في مذهب أهل السنة. وهم بذلك يعارضون كل تغيير بسيط في هذا المبدأ حتى ولو دعا ذلك إلى معارضة حديث ما يمكن أن يُستخلص منه رأي مخالف.

والمعارضة العنيفة لكل محاولة ترى أن مقام النبي ليس مقصوراً كلية على

(83) القسطلاني: إرشاد الساري 215/5، 315/4.

(84) الموطأ [كتاب الجامع باب ما جاء من تركه النبي ﷺ].

وفي رواية: لا نورث، ما تركنا فهو صدقة، وليس في موطأ الشيباني ص 317 كلمة (فهو)، وهي زيادة موجودة كذلك في سنن أبي داود (كتاب الخراج والإمارة، باب صفايا رسول الله ﷺ). (الروايتان - بزيادة (فهو) ويدونها - كلتاهما في سنن أبي داود).

(85) قارن: مروج الذهب للمسعودي 187/2 (ذكر الدولة العباسية ولمع من أخبار مروان ومقتله).

شخصه وإنه ذو تأثير مستمر على ذريته هي نتيجة للفرق الجوهرى بين مذهب السلف وبين تلك الفرق المقامة على المبادئ العلوية.

والفكرة الأساسية لذلك الحزب هي قابلية المكانة النبوية للميراث وحكم الامبراطورية التي سعوا إلى تحقيقها من أجل عائلة محمد المتمثلة في نسل فاطمة.

وبسبب قبول هذا المبدأ أو رفضه وقعت الحرب بين الفرق، فكان على أهل السنة محاولة التأكيد على أن الحديث لم يقدم للمؤمنين شيئاً يمكن أن يكون برهاناً قاطعاً في تولي الحكم بالوراثة.

وثمة أشياء جميلة ومقبولة قيلت في علي وبنيه باسم النبي سمح لها بأن تظهر إلى الوجود⁽⁸⁶⁾.

وقد نشرت المصادر السنية أحاديث تدل على تشييع ظاهر محض.

ومن جهة أخرى نشرت كل ما من شأنه إبطال ما يمكن أن يكون سنداً لذرية علي في ادعائهم القداسة الخاصة والحق في الحكم. لذلك كان لا بد من استئصال فكرة وراثة المنصب الروحي.

والمثال الذي نحن مستشهدون به مثال نموذجي على هذه النزعة حيث يبين أن الفقه السني عارض هذه الأحاديث حتى عندما نجحت في الدخول إلى المجاميع الفقهية بسبب شكلها غير المتميز في الظاهر.

وليس من الغريب حقاً أن حديث أهل السنة بالرغم من ولعه الشديد بدقائق الأمور المتعلقة بالنبي لم يتضمن إلا القليل عن أولاد محمد وأنه يمتاز بغموض دائماً في بعض الروايات التي تخص هذه النقطة. وكل أبناء النبي المذكور ماتوا في طفولتهم والروايات لا تتفق في ما إذا كان إبراهيم ابن النبي ولداً لمارية القبطية أم

(86) عن أبي موسى أن النبي قال: أنا وعلي وفاطمة والحسن والحسين يوم القيامة في قبة تحت العرش.

انظر الزرقاني: شرح الموطأ 174/4. قارن بالمصدر السابق 151/1.

(هذا الحديث ضعيف. انظر مجمع الزوائد للهيتمي 174/9، والالاء المصنوعة للسيوطي 392/1).

ولداً لخديجة . وإبراهيم هذا مات وعمره سبعة عشر شهراً أو ثمانية عشر ولم يكمل فترة رضاعه بعد (وهي ستان) . وقد جاء في الحديث: «لو قضى أن يكون بعد محمد نبي عاش ابنه . ولكن لا نبي بعده»⁽⁸⁷⁾ وقد طعن بعض فقهاء السنة الثقات في هذا الحديث . يقول ابن عبد البر (ت 463): «لا أدري ما هذا . ولولم يلد النبي إلا نبياً لكان كل أحد نبياً لأنهم من ولد نوح»⁽⁸⁸⁾ ، ويستنكر النووي (ت 676) نفسه بشدة هذا الحديث ، فيقول: «وأما ما روي عن بعض المتقدمين لو عاش إبراهيم لكان نبياً»⁽⁸⁹⁾ . فباطل وجسارة على الكلام على المغيبيات ومجازفة وهجوم على عظيم»⁽⁹⁰⁾ . ورويت هذه العبارة عن ثلاثة من الصحابة . وهذا يبين كيف أن فقه السنة واجه جميع المحاولات بالتلميح إلى إمكانية وراثة مكانة النبي الروحية . واحتمال بعيد أن يتنظر الفقهاء حتى القرن الخامس قبل الاعتراض على هذا الحديث الذي استدل به على وراثة النبوة .

ويطريقتهم المعتادة عارضوا هذا الحديث بأحد أحاديثهم قاصدين بذلك محاربة المذهب الذي استطاع أن ينشأ منذ البداية .

ونحن نظن أننا قد أصبنا باختيارنا للحديث المضاد التالي: «لو كان نبي بعدي لكان عمر»⁽⁹¹⁾ وهو حديث يقصد به أن الإيمان بوراة ذرية فاطمة للنبي أمر غير وازد⁽⁹²⁾ .

(5)

يتضح من جميع هذه النقاط أن تكوين الحديث في زمن نموّه الهائل تحت

(87) البخاري (كتاب الأدب ، باب من سمي بأسماء الأنبياء) .

(88) ابن حجر: الإصابة 94/1 .

(89) ولهذه الطائفة ينتمي ذلك الحديث الذي أخرجه أبو داود في سننه (كتاب الجنائز ، باب في الصلاة على الطفل) وفيه أن صلاة الجنائز لم تصل على إبراهيم ولد النبي (وهذه الميزة لم يتمتع بها إلا الأنبياء والشهداء) .

(90) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 103/1 ، قارن ، القسطلاني: إرشاد الساري 124/10 .

(91) الترمذي (كتاب المناقب ، باب مناقب عمر) ، مصابيح السنة 196/2 طبعة القاهرة 1294 هـ .

(92) ولم يبق بعد ذلك تردد في دعوى أنه «إذا كان هنالك نبي بعد محمد فإنه سيكون الغزالي» رسائل السيوطي . مخطوطة جامعة لايدن رقم 474 (8) ، ورقة 6 أ .

الحكم العباسي لعب دوراً في توسع الأحاديث القولية التي نصرت المبادئ التي استند عليها العباسيون في دعواهم . وما رأيناه حتى الآن يمكن أن يعد ضرباً من الجدال السلبي ، بمعنى أنه هز لأسس الخصم . وبناء على خبرتنا السابقة لن يكون مدعاة للدهشة وجود أحاديث متحيزة في ذلك الزمان لدعم دعوى الأسرة الحاكمة في أكثر من اتجاه مباشر .

وقد قابلنا قبل قليل حديثاً ذا صلة بالأسرة الحاكمة . وهناك كثير من تلك الأحاديث يتسم بغموض أكثر .

ومن المهم جداً للاعتراف بالأسرة الحاكمة صياغة مثل هذه العبارات لأن الأحزاب المعارضة ولا سيما زمر العلويين المتعددة التي كانت تشكل خطراً على العباسيين منذ زمن طويل قد نشرت أحاديثها الموضوعة بين الناس للتشكيك في خصومهم بطريقة دينية .

وقبل ذلك أحس الأمويون بضرورة تحريض فقهاء بلاطهم على ابتكار أسلحة دينية لمواجهة ادعاءات العلويين .

ولما كان من الصعب شتم علي وبنيه بأسلوب ديني لمكانتهم المبدجة في شعور أغلب طبقات الشعب إذ بسببهم خلق أريج الشهادة منذ فترة مبكرة جداً . لذلك التجأوا إلى حيلة لثتم الجد الجاهلي باعتباره أنموذجاً لذريته فوضع على النبي قوله إن : «أبا طالب في الدرك الأسفل من النار . ولعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحضاح من النار يبلغ كعبه يغلى منه دماغه»⁽⁹³⁾ . ويكفي لأن يُقابل هذا بأحاديث مخترعة كثيرة وضعها الفقهاء العلويون لتمجيد أبي طالب⁽⁹⁴⁾ .

(93) شيرنجر : محمد 74/2 [البخاري (كتاب المناقب ، باب قصة أبي طالب) ، (كتاب الرقاق ، باب صفة الجنة والنار) مسلم (كتاب الإيمان ، باب شفاعت النبي لأبي طالب) ، أحمد 9/3 ، 50 ، 55 . لمعرفة المزيد من أحاديث أخرى مماثلة راجع مادة (أبو طالب) في مفتاح كنوز السنة ، لفنسنك [Wensinck] .

(94) توجد هنالك مجموعة كبيرة منها في الإصابة لابن حجر 118/4 . قارن : البخاري (كتاب الجنائز ، باب إذا قال المشرك عند الموت لا إله إلا الله) .

وهذا الخضمّ الهائل من المجادلات السياسية المبثوثة في هذه الأحاديث المتعارضة لجدير بالاهتمام، وهذا النزاع البغيض الذي توضحه هذه الأحاديث أخفي في الظاهر تحت سطح هادئ.

وفي الغالب يمكن أن نلاحظ بوضوح تام كيف يوجّه كلام خاص نقطة بعينها يصرح بها الخصوم.

وهكذا فالنزاع بين أتباع علي وخصومهم الذين يدافعون عن شرعية انتخاب أبي بكر يتجسد في مجموعتين من الأحاديث تمنح شرف أولوية الصحبة وشرف أولوية الصلاة مع النبي لكليهما معاً أي لأبي بكر ولعلي.

وهاتان المجموعتان من الحديث يمكن أن توجدا جنباً إلى جنب عند الطبري.

ولا يوجد بينها حديث يتسم بالتحيز بشكل واضح جداً مثل الحديث الذي يرويه عباد بن عبد الله وهو أنه «سمع علياً يقول: أنا عبد الله وأخو رسوله وأنا الصديق الأكبر لا يقولها بعدي إلاّ كاذب مفتر. صليت مع رسول الله قبل الناس سبع سنين»⁽⁹⁵⁾.

ويجب أن تذكر هنا أن شرف لقب الصديق قد منحه أحاديث أهل السنة لأبي بكر. والأحاديث الموضوعية التي خدمت مصالح الأمويين الخاصة، دون الاعتماد على السنة العامة، طمست في الفترة اللاحقة لأسباب شرحناها فيما مضى.

وكان من المناسب إعطاء دعم فقهي للحكام العباسيين، وقد أخذ هذا أيضاً شكل أحاديث تمجّد عم النبي (العباس) جد الأسرة، وتدافع عنه ضد أجداد خصومهم الذين يدعون الخلافة.

(95) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 1160/1. قارن بـ: مقالة تيودور نولدكه: 'Zur tendenziösen Gestaltung der vorgeschichte des Islam's، المنشورة بمجلة جمعية المستشرقين الألمانية، ZOMG، مجلد 51 سنة 1838 ص 16 وما بعدها. انظر كذلك رسالة الجاحظ (العثمانية) فهي تحتوي على مادة تتصل بالموضوع. (قارن بما سيأتي).

وإذا اعتبر أن العدد من الخلفاء أظهروا أنفسهم مهتمين بالبحث عن الأحاديث ونشرها (ونحن الآن نعرف تفسير ذلك) فإنه من السهل أن نفهم أن هذه الموضوعات تؤيدها القيادة العليا وتعززها.

وهذا الخليفة المهدي - ثالث خلفاء بني العباس (ت158-159) - يُعَدُّ ابن عدي في قائمة الوضاعين⁽⁹⁶⁾.

وفي هذه الروايات أُحيط العباس بهالة من القداسة بالرغم من أنه قاوم دعوة النبي زمنًا طويلاً⁽⁹⁷⁾ ويقال أن عمر بن الخطاب عند القحط لم يتوجه في صلاة الاستسقاء إلى النبي فقط ولكنه توجه أيضاً إلى العباس حيث بدا له أنه خير يستسقى به، ودعا: «اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنينا ففسقنا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا» وكان هذا الموقف مؤثراً⁽⁹⁸⁾. وقد استغل عرف كهذا لمصلحة العباسيين⁽⁹⁹⁾، فذرية هذا الجد المبارك هم خير الأئمة لجماعة المسلمين. وهذه الخرافة كانت سبباً من أسباب شهرة خلفاء بني العباس حتى إنهم أحبوا أن يسمعوا ذلك من شعرائهم المتملقين وقد جاء في قصيدة نقشت على قطعة من النقود في خلافة المتوكل⁽¹⁰⁰⁾:

هو الملك المأمون من آل هاشم بهم إن أغب القطر يُسْتَنْزَلُ القطرُ

وهذا ابن الرومي يقول في قصيدة مدح أهداها للخليفة المعتضد⁽¹⁰¹⁾:

(96) السيوطي: تاريخ الخلفاء 279. وفي صفحة 355 من المصدر السابق حديث في إسناده ستة من الخلفاء.

(راجع تعليقاتنا).

(97) البخاري (كتاب الجنائز، باب إذا قال المشرک عند الموت لا إله إلا الله) [حول الأحاديث المتعلقة بالعباس راجع مقالة نولدكه السالفة الذكر].

(98) الأغاني 77/11 (أخبار أبي وجزة ونسبه)، النووي: تهذيب الأسماء 259/1 ط المنيرية.

(99) أنظر الجزء الأول من كتابنا هذا ص 40-41.

(100) المرزباني: الموشح ص 293، دار صادر، بيروت 1965.

(101) الثعالبی: بیتیة الدهر 143/3 بتحقيق محي الدين عبد الحميد.

(الشعر ليس لابن الرومي، وقد وهم جولدتسيهر هنا، وإنما هو للشريف الرضي).

وأبوكم العباس ما استسقى به بعد القنوط قبائل إلا سقوا
بَعَجَ الغمام بدعوة مسموعة فأجابه شرق البوارق مغرق

وقد شكوا العباس مرة إلى النبي فقال: «يا رسول الله ما لنا ولقريش إذا تلاقوا بينهم تلاقوا بوجوه مبشرة وإذا لقونا لقونا بغير ذلك؟ فغضب الرسول حتى احمر وجهه، ثم قال: والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الإيمان حتى يحبكم الله ولرسوله» ثم قال: «يا أيها الناس مَنْ آذَى عَمِي فقد آذاني فإنما عم الرجل صنو أبيه»⁽¹⁰²⁾.

والقرشيون الذين لم يحبوا العباس على الرغم من جميع الارتباطات القبلية من المحتمل أنهم علويون. ويتضح بسهولة أن الغاية من وراء ذلك هي جعل الاعتراف بادعاءات العباسيين يظهر في شكل ديني، يتمثل في قوله (لله ولرسوله).

ومما يوضح أيضاً التحيز للأسرة العباسية ورود ذكر العباس (العم) في هذا الخبر والأقوال المروية الأخرى بشكل مؤكد ومثير للغاية.

ولم يبق في هذه الموضوعات إلا أن يعلن النبي أن العباس وبنوه هم أصحاب الخلافة⁽¹⁰³⁾. وكان الأتقياء في هذه الحقبة مُغرمين بوضع الصورة البغيضة للعهد الأموي البعيد كل البعد عن الإيمان في شكل حديث.

وهكذا فإن العوامل التي ساعدت على عزل العنصر الديني وإزاحته ستكون دائماً غاية كل مسلم مكروه تبغضه الجماعة. ولكن الأمر المؤكد هو سعي العباسيين الحثيث لنشر مثل هذه الأحاديث.

وليس من المستبعد أن يكون الأتقياء قد صنعوا شيئاً من هذا القبيل بالفعل

(102) الترمذي (كتاب المناقب، باب مناقب العباس)، النووي: تهذيب الأسماء 259/1 المنيرية وحول عبارة: «صنو أبيه» انظر فلاشر Kleinere schriften 137/2، انظر استعمالها أيضاً في الأغاني 90/15.

(103) العيون والحدائق ص 198، قارن بـ: النجوم الزاهرة لأبي المحاسن 354/1. (جاء في العيون والحدائق: وقيل إن سبب إسراهم وتعجيلهم في إظهار الدعوة وأمر الدعاة بذلك، قول رسول الله ﷺ لعنه العباس رضي الله عنه: إن الخلافة تؤول إلى ولدك. فكانوا يتوقعون ذلك ويتحدثون به بينهم).

في العصر الأموي نفسه، إلا أنها قد تكون جرأة منا التصريح بزمن نشأة هذه الأحاديث.

وتنتمي إلى هذه الطائفة من الأحاديث تلك المجموعة من الأحاديث التي دُم فيها النبي قبيلة ثقيف التي أنجبت الخجاج الغاشم⁽¹⁰⁴⁾. ومن هذا القبيل أيضاً قول النبي لرجل سمى ولده الوليد: «قد جعلتم تسمون أولادكم بأسماء فراعنتنا. إنه سيكون رجل يقال له الوليد هو أضبر على أمي من فرعون على قومه»⁽¹⁰⁵⁾.

وقال يعقوب بن سفيان الأخباري (ت 288): وكانوا يظنون أنه الوليد بن عبد الملك حتى ظهر الوليد بن يزيد.

(6)

تعتقد الأحزاب المناوئة ضرورة دعم ادعائها بأقوال النبي أكثر مما صنع الحزب الحاكم، ولذلك شاع استعمال الأحاديث المتميزة بينهم بشكل عابث أكثر مما هو عند الحزب الرسمي.

ولم تضيح الشيعة نظاماً مستقلاً داخل العالم الإسلامي إلا في الفترات المتأخرة بسبب الظروف السياسية التي ليس من شأن هذا الكتاب مناقشتها، وقد شكّلت طوال القرون⁽¹⁰⁶⁾ الأولى تياراً معادساً داخل الجماعة الإسلامية انقسم إلى

(104) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 97.

(يشير في الجزء الأول من كتابه إلى الحديث الذي أخرجه الترمذي عن عمران بن حصين قال: مات النبي ﷺ وهو يكره ثلاثة أحياء: ثقيف، وبنو حنيفة، وبنو أمية. وإلى الحديث الذي أخرجه مسلم عن أسماء بنت أبي بكر والترمذي عن ابن عمر قال: قال ﷺ: في ثقيف كذاب ومبير. فأما الحديث الأول فقد قال فيه الترمذي: غريب. وقال الأستاذ ناصر الدين الألباني في تخريجه لمشكاة المصابيح 1689/3 رقم (5982): وعلة عننة الحسن البصري، فقد كان مدلساً على جلالة قدره. وأما الثاني فإنه صحيح. قال عبد الله بن عصفه: الكذاب هو المختار بن أبي عبيد، والمبير هو الخجاج بن يوسف).

(105) العيون والحداث ص 121.

(وحديث ذم الوليد ذكره ابن الجوزي في الموضوعات 46/2 وقال فيه ابن جبان: هذا خبر باطل).

(106) عن المعنى الباطني للشيعة في تلك الأيام، انظر المناقشة التي عرضها سنوك هرخرونة في كتابه.

مكة 7/1.

اتجاهات عديدة ضد سلطان الخلافة.

وقد أسفر هذا الفقدان للتنظيم الدقيق عن نقص كامل في الموقف العقدي، أي أن تعاليم الشيعة قد تطورت بمنهج صارم متحرر من تعاليم المذهب السني في الإسلام، وبمعزل عن ذلك النظام الذي لا يستطيع أن ينمو إلا داخل إطار ديني ثابت.

وقد تشرب الأتقياء المعروفون بنواياهم الحسنة والموالون للسلطة والدين الأصول العلوية لمتقدمي الشيعة غير أن المبالغة في هذه الأصول والمغالاة فيها هي وحدها التي ترمي صاحبها بتهمة الزندقة.

وهناك مستويات خفيفة من التشيع كأن توصف تلك الأصول بأنها تشيع حسن⁽¹⁰⁷⁾ وتشيع قبيح⁽¹⁰⁸⁾، وأن التشيع الحسن نظرة جديرة بالاحترام.

ولم تكن هنالك فكرة للانقسام⁽¹⁰⁹⁾ في العهود الأولى ولكنها حدثت إلى حد ما بسبب الدعاية الداخلية المؤيدة لمزاعم العلويين التي أدت من حين إلى آخر إلى قيام ثورات سياسية وتنصيب الأسر العلوية في الحكم.

ومع ذلك كانت التأثيرات محلية وإقليمية فقط، ولم تُفض إلى نشأة جماعة الشيعة الموجودة إلى جانب جماعة السنة باعتبارها جماعة مختلفة.

وكانت الشيعة في تلك الأيام فرعاً من فروع الإسلام مثلها مثل المذاهب الإسلامية والمذاهب الأخرى. فالشيعة إذن مذهب وليست فرقة⁽¹¹⁰⁾.

(107) قارن بمقدمة هوتسما لتاريخ العقوي ص 9.

(108) الأغاني 32/8 (أخبار كثير ونسبه).

(جاء في الأغاني: كان كثير يتشيع تشيعاً قبيحاً يزعم أن محمد بن الحنفية لم يمت).

(109) انظر تاريخ أدب الشيعة Literaturgesch. Der Shi'a ص 7.

(110) التحول إلى نوع من الطائفية أو الفرقة يمكن أن يرى في أوساط مثل تلك التي وصفها ابن حوقل. طبعة دي خويه ص 65.

(جاء في كتاب صورة الأرض لابن حوقل في الصفحة المذكورة: وأهل السوس فرقتان مختلفتان ملكيون أهل سنة وموسويون شيعة...).

والذين يعتبرون خارج السنة هم فقط غلاة الشيعة وأولئك الذين لم يرضوا بالمطامح الهادئة فثاروا على السلطات الحاكمة.

وقد أراد زعماء هذه الدعوة الحرّة ومؤيدوها جعل كلمة الله وكلمة رسوله حرباً من أجلهم بسبب طبيعة الحياة الروحية في الإسلام وظهور الآراء السياسية والكلامية في معترك الحياة.

والقرآن هو أحد الأسلحة المفضلة في تلك الدوائر.

ومن المعلوم أن هذه الدوائر تتهم أتباع مذهب السنة المحافظ بتحريف القرآن وتطويره لأرائهم الخاصة بواسطة الحذف، وهم يشتبهون في أن عثمان الذي كان سبباً في تنقيح النص الحالي للقرآن قد طمس خمسمائة آية، ومنها آية: (أَلَا إِنَّ عَلِيًّا هُوَ الْهَادِي) ⁽¹¹¹⁾ وفي سورة (الفرقان 28): ﴿لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا﴾ قيل إن في النص الأصلي للآية ذكراً للاسم الحقيقي لفلان هذا، وقد حذف واستعيب عنه بكلمة (فلان) من غير تعيين ⁽¹¹²⁾.

والجميع يعرفون سورة (النور) عند الشيعة التي عرفها الأوروبيون بواسطة ميرزا كاظم بك وقد سخر فقه أهل السنة منذ القديم من محاولات الحزب العلوي (الرافضة) التصريح بأن القرآن الحالي محرّف ووضعه بما يتلاءم مع أغراضهم بجميع ضروب التأويلات بحجة إعادة صياغته RESTITUTIO IN INTEGRUM ⁽¹¹³⁾.

ولقد اتهموا خصوصهم بتحريف نص الكتاب المقدس بأسلوب متحيز كاليهود والنصارى ⁽¹¹⁴⁾ ونسبوا إلى النبي (في جوامع الحديث المتأخرة) الحديث القائل:

(111) تاريخ أدب الشيعة ص 14 [حول اتهام الشيعة بتحريف القرآن واللس فيه انظر كتاب جولدتسيهر مذاهب التفسير الإسلامي ص 270 طبعة لايدن سنة 1920].

(انظر ترجمة عبد الحليم النجار ص 291).

(112) الرازي: مفاتيح الغيب 470/4 [قارن بـ جولدتسيهر: مذاهب التفسير ص 323 من ترجمة النجار].

(ليس هنالك في تفسير الرازي ما يشير إلى ما ذكره جولدتسيهر).

(113) النصوص برمتها موجودة في كتاب (تاريخ القرآن) لنولدكه ص 216-220 [وفي الطبعة الثانية 112-93/2].

(114) ابن عبد ربه: العقد الفريد 219/1. التوافق بين الروافض واليهود.

«سنة لعنتهم. لعنهم الله وكل نبي مجاب: الزائد في كتاب الله... الخ» (*) وهذا الحديث ينتمي إلى هذه النزعة.

والنزاع بين أتباع السنة وأنصار علي لا يزال مستمراً حتى العصر الحديث. وهأنذا أسوق للاستشهاد شيئاً من كلام ريكو (Rycaut) لمعرفة تصور الرأي العام في زمانه لهذا النزاع؛ يقول ريكو: «يتهم الترك الفرس بتحريف القرآن وأنهم بدّلوا الكلمات بوضع الفواصل ورؤوس الوقف في غير أماكنها وأن هنالك مواضع كثيرة تفسح المجال لكل رأي غامض ومريب. لذلك تُقِلَّت المصاحف التي أحضرت بُعيد فتح بابل إلى القسطنطينية وجمعت في السرايا العظيمة في مكان منزوٍ وحرِّم النظر فيها ولُعِنَ كُلٌّ من فعل ذلك.

ويقول المفتي أسعد أفندي في كتاب له ضد الشيعة: أنتم تنكرون صحة آية (الغطاء) في القرآن (سورة 88)، وترفضون ثمانية عشر آية نزلت في السيدة عائشة الرضوية» (115) وبدأت التحويرات المنحرفة في القرآن تأخذ في الظهور في الوقت الذي أخذت فيه الشيعة تتبعد عن جمهور المسلمين المؤمنين بالسنة.

وكان السعي لإثبات أن أهل السنة حرّفوا تأويل القرآن قديماً جداً ومتشراً بشكل عريض (116).

والتأويل الصحيح لعدد من النصوص المهمة التي حرّفها أهل السنة يعطي البرهان الأكيد على تبرير هذه المطامح العلوية.

وفي القرآن - على رأي الشيعة - نبأ ما بعدهم وحكم ما بينهم (117).

(*) (جاء في العقد الفريد (كتاب الباقوة في العلم والأدب) في الكلام عن الرافضة: اليهود حرّفوا التوراة وكذلك الرافضة حرّفت القرآن).

(115) Neueröffnete Ottomanische Pforte، 82/1، 84 [الانقباس هنا من النص الأصلي لريكو:

(الحالة الراهنة للإمبراطورية العثمانية) ص 119-121 وقد صدر في لندن سنة 1668 The present

State of the Ottoman Empire.

(116) من الواضح جداً للمسلمين أن المصالح السياسية لحزب ما تتبع بمساعلة.

(117) المسعودي: مروج الذهب 75/2.

(وفيه أن الحارث الأعور دخل على عليّ بن أبي طالب فقال: يا أمير المؤمنين ألا ترى إلى الناس قد =

وجاء في قول ينسب إلى النبي يرويه جابر الجعفي (ت 128) أحد الفقهاء المتعصبين للنظريات العلوية⁽¹¹⁸⁾ ومن المدافعين عنها: «أنا أقاتل على تنزيل القرآن وعلي يقاتل على تأويله»⁽¹¹⁹⁾. وجابر هذا وهو من أشهر رواة الحديث في الكوفة والذي يُعدُّ من أكذب المحدثين عند أبي حنيفة⁽¹²⁰⁾ بذلَّ جهداً مضنياً في تأويل آيات من القرآن لجعل لعلِّي ذكرأ فيه⁽¹²¹⁾، حتى إن دابة الأرض وهي من علامات قيام الساعة عند المسلمين ليست إلا رجعة عليّ في آخر الدنيا حسب رأيه⁽¹²²⁾.

أقبلوا على هذه الأحاديث وتركوا كتاب الله؟ قال: وقد فعلوها؟ قال: نعم. أما إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: ستكون فتنة. قلت: فما المخرج يا رسول الله؟ قال: كتاب الله فيه نيا ما قبلكم وخير ما بعدكم وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل... إلخ. (أخرجه الدارمي في سننه (كتاب فضائل القرآن) وأحمد في مسنده 91/1. والترمذي في جامعه وقال فيه: هذا حديث إسناده مجهول. وفي الحارث مقال).

(118) ينسب له الشيعة كتاب التفسير الذي أضافوا إليه مواد كثيرة في الأزمنة المتأخرة. انظر، الطوسي: فهرست كتب الشيعة ص 73، قارن ص 244.

(119) ابن حجر: الإصابة 25/1 (ترجمة الأخضر الأنصاري) المسعودي: مروج الذهب 581/1 (ذكر جوامع مما كان بين أهل العراق وأهل الشام بصفين)، المصدر السابق 622/1 (ذكر خلافة الحسن [جولدتبهر: مذاهب التفسير ص 278]). ويحارب الشيعة من أجل حرية تأويل القرآن (تفسير القرآن بالرأي) ضد مذهب أهل السنة في التفسير، وهو مذهب لا يسمح إلا بالتفسير التقليدي المبني على العلم. (الترمذي حول هذه المسألة أنظر ما اقتبسه صاحب الكشكول ص 360 من شرح نهج البلاغة).

(في الموضوع الأول من مروج الذهب: يقول عمار بن ياسر: لنقاتلنهم على تأويله كما قاتلناهم على تنزيله. وفي الموضوع الثاني منه أن الحسن خطب فقال: نحن حزب الله المقلحون وعترته رسوله الأقربون... لا يخطئنا تأويله، بل نتيقن حقائقه).

(120) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 39. تحقيق علي محمد عمر (ترجمة عطاء بن رباح).

(وفيه: قال أبو حنيفة: «ما رأيت أفضل من عطاء بن رباح ولا أكذب من جابر الجعفي»).

(121) مسلم (مقدمة الصحيح، الكشف عن معاني رواية الحديث). بخصوص تفسير الآية 80 من سورة يوسف التي ستعرض لها فيما بعد في دراستنا عن تعظيم الأولياء، والمعنى غامض جداً باعتراف الجميع.

(يعني قوله تعالى: «فلن أبرح الأرض حتى يُلذَّن لي أبي» والرافضة يؤولونها تأويلاً عجيباً فيقولون: إن علياً في السحاب فلا نخرج مع من خرج من ولده حتى يتأذي من السماء - يريدون علياً - أن يخرجوا مع فلان).

(122) الدميري: حياة الحيوان 280/1 الطبعة الميمية 1911 مصر. (مادة ذابة).

ويرى العلويون - وشأنهم في ذلك شأن العباسيين⁽¹²³⁾ - أن (المودة في لقربي) الواردة في سورة الفرقان (آية 22) هي إشارة إلى آل البيت وبرهان على مكانتهم المقدسة في الوحي⁽¹²⁴⁾. وهذا الضرب من المعرفة يشغل مكاناً كبيراً في أدب الشيعة، ويمكن ملاحظته بيسر في فهرست مؤلفات الشيعة الذي جمعه الطوسي في القرن الخامس.

والتفسير الكبير للفخر الرازي يحيل دائماً على تلك النصوص التي يذكرها الشيعة، كما يلقي نظرة يسيرة على اتجاه التأويلات الشيعة المنحازة⁽¹²⁵⁾.

ومن البدهي أن يضم أنصار الدعوة العلوية كل تلك النصوص التي تأولها أهل السنة في أبي بكر لتكون في حق علي⁽¹²⁶⁾، ولعل هذا كان رداً على صنيع خصومهم.

وانصرف الحزب السنّي أيضاً إلى البحث عن آيات قرآنية لإثبات أسبقية فضل أبي بكر⁽¹²⁷⁾ دون إعطاء أي قيمة عقدية لهذا البحث والتأويل.

(123) الميون والحدائق ص 200 طبعة دي خويه (وقد نقشت الآية 23 من سورة الشورى على عملة نقدية لأنصار العباسيين. أنظر G.C. Miles في كتابه (تاريخ العملات- النقدية لبلاد الرّي) ص 15 و(الكشف عن العملات النقدية في برسيوليس ص 67) وكتاب S.M. Stern (تاريخ العملات النقدية) 1961، ص 261].
Persepolis هي عاصمة بلاد فارس القديمة).

(124) لم يفت مجادلوا السنة أن يبينوا فساد هذا التأويل الذي نشره حسين الأشقر أحد العلويين الفارسيين، من ناحية تاريخية، لأن ذكر ذرية فاطمة (آل البيت) في الوحي المكي يتضمن مفارقة تاريخية حيث لم تتزوج فاطمة من علي إلا في العام الثاني للهجرة. القسطلاني: إرشاد الساري 370/7.

(125) انظر مثلاً، مفاتيح الغيب 700/2، 392/8.

(126) لا سيما الآية 17 من سورة الليل. الرازي: مفاتيح الغيب 592/8.

(127) ومن ذلك قول الكلبي في الآية 10 من سورة الحديد. مفاتيح الغيب 124/8.

(يريد قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلْ أُولَئِكَ أَطْعَمَ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتِلُوا﴾. قال الكلبي: نزلت هذه الآية في فضل أبي بكر الصديق لأنه كان أول من أنفق المال على رسول الله في سبيل الله).

واستمر الفقهاء المسلمون في إظهار التحيز في مناقشة هذه المسائل برزانة شديدة وتعصب كبير.

وقد حضر نادرشاه أثناء حملته على داغستان جدالاً في قزوین بین السنة والشيعة حول الآية 29 من سورة الفتح حيث يقول بعضهم إنها نزلت في حق علي ويقول البعض الآخر بل هي في حق الخلفاء الأربعة.

ولكن بما أن في هذه الآية إشارة إلى التوراة والإنجيل أمر الأمير ميرزا محمد الأصفهاني (مؤلف تاريخ جهات قوشاي) أن يسأل اليهود والنصارى عن معلومات تتعلق بالتأويل الصحيح لهذه الآية. وبمساعدهتهم صدر الحكم إلى جانب أهل السنة⁽¹²⁸⁾.

وللفرق العلوية الأخرى مثل الدروز تأويلاتها الخاصة⁽¹²⁹⁾، فهؤلاء مثلاً لا يرجعون إلى القرآن فقط ولكن إلى الإنجيل أيضاً في سورة النور الآية 39 حيث وجدوا عدداً من الأنبياء يرجعون إلى الرجل الصالح الحكيم⁽¹³⁰⁾.

والتأويل الأكثر شيوعاً بين العلويين على اختلافهم قولهم إن المراد بالشجرة الملعونة في القرآن (الإسراء / 60) البيت الأموي. ولا يزال هذا سائداً بين العامة.

وظلّت تسمية الأمويين بالشجرة الملعونة تسمية عادية في كتابات الشيعة⁽¹³¹⁾ حتى الأوقات الراهنة. وهي تسمية أثار العباسيون أيضاً أن يطلقوها على الأسرة الأموية التي قوّضوا حكمها⁽¹³²⁾، بينما جعلوا الشجرة المباركة التي أصلها ثابت

(128) عبد الكريم: الرحلة من الهند إلى مكة، الترجمة الإنكليزية، ص 88-91
Petermann, Reisen im Orient, I, p. 394

(129) انظر مقالتي في Geiger's Jüd. Zeitschr. F.W.IU.L., XI (1875), p. 78.

(131) اذكر نصاً في رسائل الخوارزمي.

(132) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 395/1. وقد نعت هارون الرشيد بهذا اللقب بني أمية كما في الطبري 706/3. وقارن بقولهم: «أهل بيت اللعنة» المصدر السابق 170/3 وقد جاء في كتاب المعتضد في لعن بني أمية: «ولا اختلاف بين أحد أنه أراد بها بني أمية» يعني (الشجرة الملعونة في القرآن)، انظر الطبري 2168/3-2170، وتاريخ أبي الفداء 278/2.

وفرعها في السماء (إبراهيم / 24) إشارة إلى أسرته⁽¹³³⁾. وأما العلوي فهو ابن شجرة طوي⁽¹³⁴⁾.

كما رغبوا أيضاً أن يعثروا على نبوءة قرآنية بدولتهم فأذنوا لذيلهم أن ينقبوا عن ذلك⁽¹³⁵⁾.

واستحسان هذا التأويل من قبل العباسيين وفقهاء بلاطهم جعله مقبولاً عند أغلب مفسري القرآن من أهل السنة المحافظين ولو كانوا أعداء للشيعه⁽¹³⁶⁾.

(7)

تكشف النزعة المتحيزة للادعاءات العلوية عن نفسها بحرية أكثر في الأحاديث المختلفة التي وضعها الأحزاب، ويتقيد أقل في تأويل أي نص مقدس.

وسوف لن نبحث العدد الضخم من الأحاديث التي تسعى إلى تمجيد عليّ

(133) يعقوبي: التاريخ 408/2.

(جاء في تاريخ يعقوبي أن عبد الصمد بن علي خطب الناس في بيعة محمد الأمين بن هارون الرشيد، فقال: أيها الناس لا يفرككم صغر السن، فإنها الشجرة المباركة، أصلها ثابت وفرعها في السماء).

(134) المسعودي: مروج الذهب 620/1. بتحقيق محي الدين عبد الحميد.

(جاء في الموضع المذكور من مروج الذهب (ذكر خلافة الحسن): ولما دفن الحسن رضي الله عنه وقف محمد بن الحنفية أخوه على قبره فقال: أبا محمد، لئن طابت حياتك لقد فجع مماتك، وكيف لا تكون كذلك وأنت خامس أهل الكساء، وابن محمد المصطفى، وابن علي المرتضى، وابن فاطمة الزهراء وابن شجرة طوي؟).

(135) وقد بلغ الأمر بأحد المادحين في بلاط الخليفة المهدي أن فسر الآية 69 من سورة النحل بأن بني هاشم هم النحل، وأن الشراب الذي يخرج من بطونها تأويله العلم الذي ينشرونه بين الناس. أنظر الأغاني 303. وقارن بـ: الدميري: حياة الحيوان 407/2 حيث ذكرت القصة في زمن أبي جعفر المنصور.

(في الأغاني: كان يشار جالساً في دار المهدي والناس ينتظرون الإذن، فقال بعض موالى المهدي لمن حضر: ما عندكم في قول الله عز وجل: ﴿وَأَوْحَى رِبِّكَ إِلَى النُّحْلِ أَنْ آتِخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ﴾ فقال له يشار: النحل التي يعرفها الناس. قال: هيها يا أبا معاذ. النحل بنو هاشم، وقوله: ﴿يُخْرِجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابًا مُخْتَلَفًا لَوْنُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ يعني: العلم).

(136) قارن بـ: تاريخ مكة لقطب الدين النهروالي ص 87.

وأفراد آخرين من عائلته فكثير منها وجد طريقه إلى كتب السنة المعتمدة؛ لأن الغرض من هذا الفصل هو تلك الأحاديث ذات الأهمية الخاصة والتي هي عبارة عن مبادئ فقهية وسياسية عامة تكونت لكي تمثل الشيعة العلوية.

وكانت الدعوة العلوية ستقع في مأزق حرج لو اعتمدت كلياً على مبدأ الوراثة. وقد أحس أتباعها بعد ظهور العباسيين أنهم يواجهون اعتراضات قوية من جهة أحكام الميراث في هذا المجال.

وأكبر حجة لديهم (وقد استعملوها بشكل مستقل عن المطالبة بالحكم) هي اقتناعهم بأن النبي قد عين وحدد بدقة علياً ليكون خليفته بعد موته. لذلك فإن خلافة أبي بكر باطلة لأنها مختصة، ولأن خلافة علي بعد النبي قد ثبتت⁽¹³⁷⁾ بالنص والتعيين⁽¹³⁸⁾، أو بمعنى آخر بواسطة الوصية⁽¹³⁹⁾.

لذلك اهتم الشيعة العلوية بوضع أحاديث لإثبات خلافة علي بأمر مباشر من النبي.

وأشهر حديث معروف (لم يطعن أهل السنة في صحته بالرغم من أنهم جرّدوه من معناه بتأويل مختلف) هو حديث (خم) الذي جاء من أجل هذا الغرض، وهو أحد أكثر أسس الشيعة صلابة.

في وادي خم بين مكة والمدينة على بُعد ثلاثة أميال يوجد غدير محاط بشجر وأجم لا يغادره ماء المطر، وتحت إحدى شجراته وقع المشهد المهم عند أتباع علي كما جاء في حديث البراء بن عازب الذي يقول:

«كنا مع الرسول فنزلنا بغدير خم، فنودي فينا الصلاة جامعة، وكسح لرسول الله تحت شجرتين، فصلى الظهر، وأخذ بيد علي، فقال: أستم تعلمون أني أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى. ثم أعاد ذلك، فقالوا: بلى. ثم أخذ بيد

(137) وعلى خلاف من ذلك يرى أهل السنة تقديم إجماع الأمة على النص والتعيين في مسألة الإمامة. الشهرستاني: الملل والنحل ص 85 (انظر الكلام عن الكرامة).

(138) ابن خلدون: المقدمة ص 164.

(139) ابن الفقيه الهمداني: مختصر تاريخ البلدان ص 36.

عليّ وقال: مَنْ كُنْتُ مولاهُ فعليّ مولاهُ. اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه⁽¹⁴⁰⁾، فلقيه عمر بعد ذلك، فقال له: «هنيئاً يا ابن أبي طالب أصبحت وأمست مولى كلِّ مؤمن ومؤمنة».

والواضح أن الشيعة قد أضفوا على هذا الحديث أهمية بالغة وعُدّوه أقوى دعم لمذهبهم، فكانت تقام تحت رعاية البويهيين احتفالات سنوية إحياء ليوم الغدير⁽¹⁴¹⁾.

وبالرغم من أن أهل السنة لم ينكروا الحديث إلا أنهم لم يروا فيه دليلاً على خلافة عليّ بعد وفاة النبي.

وهناك حديث علوي آخر أقلّ قبولاً عند أهل السنة، وهو حكاية يرويها الشيعة من حياة النبي، ويعرف عادةً بحديث الطير. والقصد من تمجيد الأسرة العلوية لا يرتبط في الظاهر بتفصيل ذي أهمية.

ومن الروايات المختلفة لهذا الحديث نسوق تلك الرواية التي تبين الموقف المتحيز بوضوح أكثر:

«أهدى للنبي ذات مرة طير - وقد ورد في روايات مختلفة ذكر لنوعه - فأكل منه النبي فاستطعمه فقال: اللهم اثني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطائر. فجاء علي فلم يأذن له أنس بالدخول - وقد تكرر ذلك منه مراراً كما في بعض الروايات - حتى زعم عليّ أنه يريد أن يكلم النبي في أمر عاجل فدخل، فسأله النبي عما أبطأه فأخبره بما فعل أنس. فسأل النبي أنساً: ما حملك على ذلك؟ فقال أنس: رجوت أن يكون أول الداخلين من الأنصار. فقال النبي: يا أنس.

(140) انظر أيضاً حديث خَمّ العلوي في تهذيب الأسماء للنووي 347/1، وقد ساق النووي أحاديث أخرى في نفس المعنى عن الترمذي والنسائي. والنسائي كما هو معروف ذو ميل علوي، وبالمثل ضمن الترمذي جامعة أحاديث متحيزة لمصلحة علي مثل حديث الطير.

(141) أنظر المعلومات المفصلة في تاريخ أدب الشيعة Literaturgesch. Der Shi'a ص 61. وقارن بـ: الكامل لابن الأثير 200/7 (حوادث سنة 389). وفيه أن أهل السنة احتفلوا بيوم دخول النبي وأبي بكر إلى الغار في مواجهة احتفالات الشيعة بيوم الغدير. باعتبار أن أبا بكر هو المقصود بالآية 40 من سورة التوبة. [وحول حديث غدير خم، انظر أيضاً، جولنتسيهر: العقيدة والشريعة ص 239، ومادة (غدير خم) في دائرة المعارف الإسلامية].

أو في الأنصار خير من علي؟⁽¹⁴²⁾.

كما يروي الشيعة عدداً آخر من الأحاديث لإثبات أن النبي أوصى لعلي بخلافته.

ولإبطال أثر هذه الأحاديث، قطع فقهاء أهل السنة العقدة المستحكمة (عقدة غوردديوس) Gordian Knot بنشر أحاديث تبين أن النبي لم يوص قبل موته⁽¹⁴³⁾.

ولو لم تعرف هذه النزعة السياسية لكان من الصعب معرفة سبب وجود تلك الأحاديث المتباعدة المخصصة لذكر الحالة التي انفرد فيها النبي عن غيره وهي أنه مات دون أن يترك وراءه وصية⁽¹⁴⁴⁾، وأكثر من ذلك أنه لم يعين خليفة بعده⁽¹⁴⁵⁾، ولم يأت في هذه الأحاديث تسمية علي أو غيره وريثاً للنبي.

والحقيقة هي أن النبي لم يترك وصية لا عن مستقبل الأمة الإسلامية ولا عن تركته الخاصة، وهذا يدل على فساد مزاعم الخصوم.

ونجد مع ذلك في إحدى روايات الحديث هذه النية أو القصد واضحاً بشكل آخرق. وقد قيل في حضرة عائشة إن النبي أوصى لعلي، فقالت: متى كان ذلك؟ لقد كان رأسه على صدري، فطلب قدحاً من الماء، فاشتد عليه الوجع، مات قبل أن يقول شيئاً.

والمجموعة الكبيرة من الأحاديث التي يقال فيها إن علياً نفسه قد أنكر الفكرة التي تقول إن النبي قد ذكر كل أمر ذي بال (عدا القرآن) لرجل ما وخصه بذلك ولم يطلع على ذلك أحداً من الناس، يجب أن ينظر إليها من الزاوية نفسها.

وهذا المذهب الذي تكرر مراراً في عديد من الروايات وفي عديد من

(142) الدميري: حياة الحيوان 400/2، وقد أخرجه الترمذي (كتاب المناقب، باب مناقب علي)، وذكر أنه (غريب) [راجع أيضاً الجاحظ: الرسالة العثمانية ص 149-150].

(143) أخرج البغوي في مصابيح السنة طائفة من تلك الأحاديث. المصابيح 192/2، راجع الطبري 1810/1.

(144) مسلم (كتاب الجهاد، باب قوله ﷺ: لا نورث ما تركنا صدقة).

(145) مسلم (كتاب الجهاد، باب الاستخلاف وتركه).

المناسبات⁽¹⁴⁶⁾ المختلفة هو ضرب من الججاج ضد مذهب أتباع علي الذي ادعى أن علياً هو ذلك الرجل الذي اطّلع الرسول على ما حجب عن غيره من الناس باعتباراه وصيّ النبيّ والمنقذ لرغباته.

وقويّ العزم على تنفيذ هذا الرأي برفض عليّ نفسه له، ولذلك فإن هذا الجزء من الحديث - شأنه شأن الأمثلة التي سبقت - هو موضوع نزاع سياسي يتعلق بأهلية الحكم منذ القرون الأولى للإسلام، وهو مرآة لمطامح الأحزاب المختلفة، وكل منها يدعي أن النبيّ حجته ودليله.

(8)

وبصرف النظر عن الأحاديث المتحيّزة التي قصد بها أن تكون سنداً لتعاليم حزب ديني أو سياسي لا يفوتنا أن نذكر أن الحديث قد استغل بطريقة أخرى لمصلحة الأغراض الحزبية وذلك من خلال دس الكلمات المتحيّزة داخل الأحاديث التي لا تتفق في صورتها الأصلية مع مآرب حزبهم السياسية. فكان الهدف إضافة بضع كلمات حاسمة لخلق حديث معتدل ومختلف بشكل كلي يخدم أهداف الحزب. فيمر الجزء الجديد المختلق تحت راية الجزء المقبول من الحديث دون أي مشكلة.

وقد استعمل العلويون هذا النوع من الإدراج بشكل متكرر أكثر من خصومهم، وهذا على الأقل مبعث تهمة متكررة تصدر غالباً ضد الروافض الذين حرفوا النصوص المقدسة.

وثمة مثالان يوضحان طبيعة هذا الدس (الإدراج)، أحدهما يمثل الدس عند العلويين والآخر عند أهل السنة:

(146) البخاري (كتاب المعلم، باب كتابة العلم)، (كتاب الجهاد، باب فكاك الأسير) (كتاب الديّات باب العاقلة)، وأخرجه أيضاً مسلم (كتاب الحج، باب فضل المدينة).

(147) ويطلق الشيعة هذا اللقب أيضاً على أتباع عليّ المخلصين، انظر الأغاني 30/8.

(يعني قول السد الحميري في محمد بن الحنفية:

ألا قلّ للوصيّ فلتك نفسي أطلت بملك الجبل المقام)

من المعلوم تاريخياً أن الأمويين يعتبرون أنفسهم ورثة الخليفة عثمان . وأن ما وقع من تنكيل بخصومهم والحدق على علي والعلويين تم باسم الأخذ بدم عثمان القليل⁽¹⁴⁸⁾، فكان عثمان رمزاً وشعاراً لطموحات الأمويين⁽¹⁴⁹⁾ في مواجهة علي الذي ساعدهم بدوره في مسعاهم .

فكلمة عثماني (وتجمع على عثمانية) هي الاسم الحزبي للاتباع المتعصبين للأسرة الأموية الحاكمة⁽¹⁵⁰⁾ . وقد تعرض هذا الاسم لكثير من التحويرات، ثم انتهى بالمعنى السلالي⁽¹⁵¹⁾، وليكون نعتاً يطلق على الجماعة التي لم تخرج إلى القتال مع علي من أجل الخلافة والذين أنكروا مقتل عثمان . وهذا حسان بن ثابت الأنصاري كان ينعت بأنه «عثماني»⁽¹⁵¹⁾ .

وبموت علي صار لهذا الاسم (عثمان) أو (علي) أهمية حقيقية، فأطلق الاسم على الجماعة التي رفضت ادعاءات علي كما أطلقت على أولئك الذين لم يكونوا مستعدين لقبول سقوط علي وأسرته وظهور نجم معاوية، وهو أمر قد تم

(148) أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال ص 144، 163، 170 بتحقيق عبد المنعم عامر، سلسلة تراثنا.

(149) كريمر: Herrschenden Ideen ص 355.

(150) ومما يشق تفسيره أن صُحَّار بن العباس (وعند ابن دريد في (الاشتقاق) ص 333 طبعة هارون صُحَّار بن عباس) وصف بأنه خارجي وعثماني في الوقت نفسه. الفهرست 102 تحقيق رضا تجدد. وروى في موضع آخر أنه كان تابعاً للأمويين مخالفاً لقومه وكانوا من شيعة علي. انظر ابن دريد: المصدر السابق. وابن قتيبة: المعارف ص 339، دار المعارف، الطبعة الرابعة، تحقيق ثروت عكاشة [قارن: لامانس Études ص 121 = MFOB 13/2].

(ليس الأمر مما يصعب فهمه. فكون صحار عثمانياً فهو أموي، وهو بذلك خارجي بمعنى أنه خرج على علي وإن كان أهله من شيعته، وليس بمعنى أنه خرج على علي ليتنمي إلى فرقة الخوارج المعروفة).

(151) كانت اللفظة تطلق في الأصل من ناحية سلالية محضة على من ينحدر من نسل عثمان انظر الأغاني 92/7، 165-169. راجع الميرون والحدائق ص 237.

[ثمة أمثلة كثيرة على ذلك عند لامانس Études ص 119 = MFOB 11/2، Études ص 112 = MFOB 14/2. كما توجد بعض المعلومات عن حزب العثمانيين].

(152) المسعودي: مروج الذهب 554/1 (باب ذكر خلافة عثمان - ما قيل فيه من الرثاء).

بالفعل Fait Accompli والذين أسلموا أمرهم للواقع هم أهل السنة⁽¹⁵³⁾. وقد جعل معاوية مرتبة عثمان فوق مرتبة علي وحسب أنه قد أتى بمطالب أو ادعاءات أعظم شأناً من مطالب آل البيت من ناحية شرعية.

والصفة الرئيسة للعثماني⁽¹⁵⁴⁾ في ذلك الجيل هي شتم علي وصرف الناس عن الحسين⁽¹⁵⁵⁾، وهذا يعني أن العثمانية تفضل بني أمية على بني هاشم وتقدم الشام على المدينة⁽¹⁵⁶⁾.

وجميع ولاية خلفاء بني أمية الأوائل، الذين لم يكتفوا بالبيعة للخليفة الحاكم وحده وطلبوا الاعتراف المباشر بالمطالب العثمانية وحكموا بالموت على كل من بايع على سنة عمر مع ما في هذا من اعتراف ضمني بخلافة غير العلويين، هم من العثمانية⁽¹⁵⁷⁾.

كما أصرروا على الاعتراف بعثمان الشهيد اعترافاً غير مشروط وحاولوا رفعه إلى مكانة دينية سامية، «فمثل عثمان عند الله مثل عيسى بن مريم»⁽¹⁵⁸⁾.
وهذه البيعة السياسية كانت تسمى أيضاً دين عثمان أو رأي العثمانية⁽¹⁵⁹⁾ كما

(153) وينطبق ذلك خصوصاً على كل أولئك الذين لم يهتموا كثيراً بادعاءات الأسر الحاكمة باستثناء من اعترف بكل الوقائع الموجودة في الماضي والمستقبل على أساس الإجماع. ويصف الأصمعي بعض الأمصار الإسلامية بقوله: البصرة عثمانية، والكوفة علوية والشام أموية، والحجاز سنية. العقد لابن عبد ربه 356/3.

(154) الأصفهاني: الأغاني 27/15، اليعقوبي: التاريخ 218/2. قارن بـ: البخاري (كتاب الجهاد، باب إذا اضطر الرجل إلى النظر في شعور أهل النمة) وفيه: «عن أبي عبد الرحمن وكان عثمانياً فقال لابن عطية وكان علوية».

(جاء في الأغاني في الموضوع المذكور من أخبار كعب بن مالك: وكان كعب بن مالك عثمانياً وهو أحد من قعد عن علي بن أبي طالب فلم يشهد حروبه).

(155) البلاذري: فتوح البلدان ص 308.

(156) الأغاني 30/15.

(157) الطبري: التاريخ 419/2-420.

(158) ابن عبد ربه: العقد الفريد 23/3.

(159) الأغاني 122/11، 28/13، الطبري 340/2. وربما هم يشبهون «التواصب»، انظر في ذلك مجلة الجمعية الشرقية الألمانية ZOMG، مجلد 36 ص 281، انظر قول أبي العلاء المعري «نصّاب» في: Rosen- Girgas, Cherstorn arab ص 552 سطر 4.

555 _____ نصوص مترجمة

تسمى البيعة عند الحزب المضاد بدين علي⁽¹⁶⁰⁾ «أي أنه من كان مبايعاً لعثمان وأراد أن يعلن ذلك قال: أنا على دين عثمان، وكذلك من كان مبايعاً لعلي يقول: أنا على دين علي».

وقد تجاوز الأمر ذلك فأطلق اسم (العثماني) على كل تابع موال لبني أمية بشكل أعمى⁽¹⁶¹⁾.

وبالمثل استمرت الخلافات النظرية التي لم تكن لها صلة بالواقع في الإسلام حتى الوقت الحاضر لتكوين شعارات الأحزاب، والاعتراف بالعثمانية التي ظلت سائدة في العصر العباسي، حيث لا يزال المدافعون النظريون عن المزاعم الأموية يسمون «العثمانية» آنذاك⁽¹⁶²⁾.

ويروي أبو الفرج الأصفهاني أن هنالك مسجداً بالكوفة كان في أيامه مجلساً للعثمانية⁽¹⁶³⁾.

ويعد الجاحظ أحد أتباع تلك الفرقة⁽¹⁶⁴⁾، وقد ألف في ذكرها كتاباً⁽¹⁶⁵⁾ بالرغم من أن الجاحظ نفسه استنكف أن يعد واحداً منها⁽¹⁶⁶⁾.

وبقي التعبير بالمروانية⁽¹⁶⁷⁾ أكثر استعمالاً للتعريف بالحزب الأموي في العصر

(160) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 342/2-350.

(وفي ذلك يقول نافع بن هلال: أنا على دين علي).

(161) البلاذري: أنساب الأشراف ص 26.

(162) ابن قتيبة: المعارف 252 طبعة وستفلد، أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 406/1.

(163) الأغاني 85/10: «وأهل تلك المحلة إلى اليوم كذلك».

(164) المسعودي: مروج الذهب 188/2، 471/2 (ذكر خلافة المهدي بالله).

(165) وكتاب الجاحظ هو (العثمانية ومسائل العثمانية)، وهناك ردّ عليه ذكر في فهرست مؤلفات الشيعة

للطوسي ص 331 رقم 720. [طبع الأستاذ عبد السلام هارون كتاب العثمانية للجاحظ بالقاهرة سنة

1955، وقد أورد ابن أبي الحديد في كتابه شرح نهج البلاغة 253/3 مقتطفات من رد الاسكافي على

كتاب العثمانية].

(166) انظر مخطوطة Kaiser. Hof bibliothek in Vienna. N.F. no. 151, Fol. 3a [كتاب الحيوان

11/1].

(167) وتطلق هذه التسمية في العصر الأموي أيضاً على المعارضين للزيرية، انظر الأغاني 102/3 وهناك =

ولنقل لإتمام الفائدة أن المتعصبين الأمويين كانوا يعتنون خصوصهم العلويين غالباً بـ (التراية) (169) نسبة لأبي تراب وهي كنية لعلي (170)، وهم يريزون بهذا الحط من قدرهم (171)، ولم يتقبل العلويون ذلك منهم (172)، بالرغم من أن علياً نفسه كان يحب هذه الكنية التي كناه بها النبي (173).

وجمعت الأوساط الموالية لعثمان ومنها أولئك السنيون الذين لم يرضوا بمعاداة حكم عثمان باعتباره شرعياً أحاديث يصف فيها النبي عثمان بأنه شهيد، وتجعله في مرتبة مساوية للخلفاء الآخرين، وأن تولية الخلافة أمر قضاه الله، وأن أعداءه ملعونون. وقد أبى النبي أن يصلي ذات مرة صلاة الجنازة على أحد المسلمين (صلاة الجنازة، الجزء الأول ص 229)، ولما سئل عن ذلك قال: «إنه

= قصة ذات مغزى تتعلق بهذه التسمية (المروانية) في كتاب الأغاني 120/4. (168) فلايتشر، فهرست المخطوطات ص 525. ملاحظة * قارن، المقرئ: الخط 236/1. وقد ألف الجاحظ رسالة في إمامة المروانية، المسموذي: مروج الذهب 188/2. [لا تزال هنالك فرقة مؤيدة للأمويين حتى يومنا هذا في وسط آسيا تعرف بالمروانية. انظر بارتولد في مجلة الأكاديمية الإمبراطورية للعلوم في سانت بطرسبورج، 1915، ص 643-648 وقد ترجمت في مجلة (الدراسات الإسلامية) REI، 395/7 سنة 1933].

(169) الطبري: تاريخ الرسل 136/2، «التراي يلعن عثمان»، المصدر السابق 147/2 وفي الرواية التي ساقها الدميري في حياة الحيوان 548/1 (مادة صَنْي) والتي أهان فيها الحجاج الطاغية أنس بن مالك إهانة بالغة، ولم يؤيد فيها عبد الملك بن مروان: «جَوَال في الفتن مع أبي تراب مرة ومع ابن الزبير أخرى، الخ». وبالمثل يسمى الشيعي في بلاد الهند (الحيدري) نسبة إلى (حيلة) وهو لقب آخر لعلي.

(170) ابن هشام: السيرة النبوية 249/2-250 بتحقيق السقا والأبياري وشلي ط/ 3، 1971، المسموذي: مروج الذهب 111/2، 125/2، ابن عبد ربه: العقد الفريد 41/3، وحول الأصل المحتمل لهذه التسمية انظر دي خويه في مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG، مجلد 38 ص 388. (171) العميون والحدائق ص 89-92 طبعة دي خويه. المسموذي: مروج الذهب 4/2.

(172) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 129/2 طبعة دي خويه. (173) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 344/1 الطبعة المنيرية. (ترجمة علي بن أبي طالب) وقد تقابل من حين إلى آخر اسم (التراية) باعتباره اسماً محبباً عند العلويين، انظر المسموذي: مروج الذهب 73/2 (ذكر أيام عبد الملك).

كان سغض عثمان فأبغضه الله»⁽¹⁷⁴⁾.

ووجدت الدوائر المعادية لعثمان التي عملت على تكديس أكبر قدر ممكن من المطاعن للنيل من ذكرى الخليفة الثالث ظرفاً تاريخياً موثقاً لهذا العمل. ويقال إن هذا الخليفة قد فر من ساحة المعركة في غزوة أحد، وقد استغلت هذه الحادثة للتقليل من شأنه في أعين العرب الحقيقيين، وكانت صفة (الفرار) من صفات الذم عند العرب.

وقد أحسن العلويون استغلال هذه الرواية حتى إن شاعرهم السيد الحميري لم ينسها عند ذكره لسبب وفائه للدعوة العلوية حيث قال:

فما لي ذنب سوا أنني ذكرت الذي فر عن خيبر
ذكرت امرأً فر عن مرجب فرار الحمار من القصور⁽¹⁷⁵⁾

وهذه السخرية لا يمكن أن توجه إلا لعثمان فقط. والظاهر أن فرار عثمان لم يكن مجرد اتهام من أعدائه، فقد سخر الشاعر مالك بن الربيع من ابن عثمان الذي بعثه مروان خليفة على خراسان، وعيره بفرار أبيه⁽¹⁷⁶⁾.

وكان من المستحيل أن يقع مثل هذا منذ فترة مبكرة جداً لو لم تكن التهمة صحيحة.

وأكبر برهان على صحتها هو أن أتباع عثمان شعروا بضرورة نفي هذا الصنع المخزي بطريقتهم الخاصة، وذلك بتهوينه والتخفيف من وقعه.

وهذه المحاولة واضحة في الحديث التالي⁽¹⁷⁷⁾ وهو يتعلق بأسباب نزول الآية

(174) الترمذي: الجامع الصحيح (كتاب المناقب، مناقب عثمان)، وهناك طائفة أخرى من أحاديث فضائل أو مناقب عثمان [انظر، فنسك: مفتاح كنوز السنة (عثمان بن عفان)].

(175) الأصفهاني: الأغاني 13/7.

(176) الطبري: تاريخ الرسل 179/2.

(177) ذكر اليعقوبي في تاريخه 169/2 دار بيروت للنشر 1980 نفس الاتهامات الموجهة إلى عثمان، كما أورد نفس الاعتذارات عنها التي ذكرت في الحديث التالي.

رقم 149 من سورة آل عمران «جاء رجل⁽¹⁷⁸⁾ حج البيت، فرأى قوماً جلوساً، فقال: من هؤلاء القعود؟ قالوا: هؤلاء قریش. قال: من الشيخ؟ قالوا: ابن عمر، فاتاه فقال: إني سائلك عن شيء أتحدثني قال: أنشدك بحرمة هذا البيت أتعلم أن عثمان بن عفان فر يوم أحد؟ قال: نعم قال: فتعلمه تغيب عن بدر فلم يشهدها؟ قال: نعم. قال: فتعلم أنه تخلف عن بيعة الرضوان فلم يشهدها؟ قال: نعم. قال: فكبر. قال ابن عمر: تعال لأخبرك ولأبين لك عما سألتني عنه. أما فراره يوم أحد، فأشهد أن الله عفا عنه. وأما تغيبه عن بدر فإنه كان تحته بنت رسول الله وكانت مريضة، فقال له النبي: إن لك أجر رجل ممن شهد بدرًا وسهمه. وأما تغيبه عن بيعة الرضوان فإنه لو كان أحد أعز ببطن مكة من عثمان بن عفان لبعثه مكانه، فبعث عثمان، وكانت بيعة الرضوان بعدما ذهب عثمان إلى مكة. فقال النبي بيده اليمنى: هذه يد عثمان فضرب بها على يده. فقال: هذه لعثمان اذهب بهذا الآن معك»⁽¹⁷⁹⁾.

وإذا لم يجد أصحاب عثمان ما يكفر جبهه إلا رحمة الله وعفوه، فلا تعجب لأعدائه إذا استغلوا هذه الواقعة وأطلقوا عليه اسم (نعليل)⁽¹⁸⁰⁾ وهو ذو اللحية الطويلة، والضعيف، والشيخ، وهي ألقاب تشير إلى حققه وخرفه⁽¹⁸¹⁾، ولذلك سمي أصحابه بـ (النعليلين)⁽¹⁸²⁾.

(178) وفي الترمذي (مناقب عثمان، باب رقم 79) أنه رجا (من أهل مصر).
(179) البخاري (كتاب المغازي، باب قوله تعالى: إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان).
(180) انظر: لاندبرج، Proverbes et dictons و 256/1، وقول (بقي بن قائد): «طول اللحية للحق كالزبل للبهتان»، انظر العيون والحداثق ص 350، الليالي العربية أو ألف ليلة وليلة (872) طبعة بولاق 1279 هـ، وفيها أمثال وهجاء في حماقة من طالت لحيته. قارن بالجزء الأول من كتابنا هذا ص 128. وهناك أقوال في ذم أقوام طالت لحاهم في كتاب: (هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف) لأبي يوسف الشريني ص 125، الاسكندرية 1289 هـ. وفي العقد الفريد 140/2 أن من علامات الحق شيب اللحية المبكر.

(181) [انظر: جولدستيهير: الألقاب القبيحة للخلفاء الأوائل لدى الشيعة، مجلة WZKM (مجلة فيينا للدراسات الشرقية) المجلد 15 سنة 1901 ص 321، ولامانس: دراسات ص 119، MFOB = 2/2، الأغاني 23/7، 42/13، ولطائف المعارف ص 25، والمعارف لابن قتيبة ص 132 طبعة فستفلد.
(182) أراد الشاعر العلوي السيد الحميري أن يوقع بالقاضي سوار عند الخليفة المنصور على أنه عدو =

ولم يمانعوا أيضاً في تغيير نص الحديث بالدرس فيه ليزيد تهكمهم ، وقد جعل النبي علياً حاملاً للواء المسلمين ، وقد صرح بذلك في قوله :

«لأعطين هذه الراية غداً رجلاً يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله»⁽¹⁸³⁾ وهذا الحديث مقبول عموماً عند البخاري .

وقد زيد في بعض رواياته عبارة : ليس بفرار⁽¹⁸⁴⁾ .

ودفاع ابن إسحاق عن هذه الزيادة ليس أمراً عارضاً لأنه متهم عند أهل السنة بالتشيع⁽¹⁸⁵⁾ .

وهذه الزيادة لا يراد بها إلا عثمان وذلك لإظهار الفرق بين عثمان الجبان وعلي الظافر .

إذن هنالك أسباب مقبولة في عدم إضافة هذه الزيادة إلى روايات أهل السنة لهذا الحديث ، وهي الأسباب نفسها التي من أجلها اختلف المؤرخون الأوائل لصدر الإسلام في رواية الواقعة عينها⁽¹⁸⁶⁾ .

وها هو ذا مثال آخر على ميول الاتجاه المناوئ للعلويين من خلال الدس والإدراج في النص : «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق حين

= سابق للعباسيين ويصفه تارة بأنه من حزب عثمان وأخرى بأنه من شيعة علي فقال : «نعتليّ جَمَلِيّ لكم غير مَوَاتٍ» . (الأغاني 177) بمعنى أنه «طويل اللحية ومن أصحاب وقعة الجمل (إذ يسمي العلويون أنفسهم بأنهم جمليون إشارة إلى معركة الجمل . الطبري 350 342/2) فلا يطيعكم» وقد أخطأ دي مينار في ترجمته لهذا الكلام في مقاله المنشورة (بالمجلة الآسيوية (JA) سنة 1874 ، 209/2) حيث ترجمها بـ :

«Une hyène, un chacal, qui ne vous rapportera rien de bien» .

ولمعرفة المقصود بكلمة (مَوَاتٍ) انظر معلقة زهير البيت رقم 34 . والموشح للمرزياني ص 149 والنجوم الزاهرة 268/2 .
(يريد قول السيد :

إن سواربن عبد الله من شرّ القضاة نعتليّ جملِيّ لكم غير مُوَاتٍ)

(183) البخاري (كتاب المغازي ، باب غزوة خيبر) ، النووي : تهذيب الأسماء 346/1 المنيرية .

(184) الفسطاني 366/6 . (والزيادة لابن إسحاق نفسه) .

(185) مقدمة تستنقل لطبعة ابن هشام 20- 8/2 .

(186) وليام مور : حياة محمد الجزء الأول ، المقدمة ص 52 (cli) ، هامش .

يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن» وهذا ترجمة حرفية للقول المأثور: «من زنى وسرق وشرب فليس بمؤمن».

وقد أضيف لهذا الحديث في إحدى رواياته هذه الزيادة: «ولا يغفل أحدكم حين يغفل وهو مؤمن، وإياكم، وإياكم»⁽¹⁸⁷⁾. ويراد بالغلو هنا المبالغة في محبة وتقديس علي وآله - حيث ذهب بعض المغالين إلى درجة التأليه في محبته.

والواضح أن هذه الزيادة وضعت من أجل أهداف جدلية متحيزة، وليشتوا للشبهة أن المغالاة في تعظيم علي وآله كفر. وكانوا يرون أن استمرارية الخبر الثابت مرهونة بعدم وضوحه. وهذا يعطيه فرصة أكبر للتشثار والتقدير.

(9)

إن مجموعة الأحاديث التي يصور فيها الأتقياء ظروف الدولة - إن جاز التعبير - لصيقة جداً بظروف الزمن السياسية والاجتماعية، وناتجة عنها (حيث يثبون على لسان النبي آراءهم فيما ينكرونه من أعمال ليستثمروا تلك الظروف بظهور أحداث قدر الله لها أن تقع).

وكان القصد من قبول شخصية الحكام غير المؤمنين باعتباره أمراً قضاء الله تيسير خضوع الاتقياء لسلطانهم. ومما يجدر بالاهتمام أن نلاحظ أن أولئك الذين أنكروا القدر المطلق كانوا أقل استعداداً لقبول عذر هؤلاء الحكام من زملائهم الأكثر جبرية⁽¹⁸⁸⁾ وتكمل هذه المجموعة سلسلة الأقوال التي درسناها في السياق في القسمين الأولين من هذا الفصل.

وتظهر علامة الوعي بفساد الحياة الإسلامية في صورة حديث عند الدوائر

(187) مسلم (كتاب الإيمان، باب نقصان الإيمان بالمعاصي).

(انظر تعليقنا رقم 1 فقرة 8) قارن بقول الكمي في خزائن الأدب 208/2: أكفرتني.

(يريد قول الكمي:

فطائفة قد أكفرتني بحبهم وطائفة قالوا سيء ومنذب من قصيدته المشهورة: طربت وما شوقاً).

(188) ابن قتيبة: المعارف ص 441 طبعة ثروت عكاشة.

(ترجمة الحسن البصري).

نفسها التي تدعو في صمت إلى التخلي عن واجب الولاء لحكومة مكروهة (دون اتباعها بلا قيد أو شرط) مدعين أن النبي نفسه قد تنبأ بوقوع هذه التطورات في الإسلام:

«أول دينكم نبوة ورحمة، ثم ملك ورحمة، ثم ملك أغفر (مثل التراب)، ثم ملك وجبروت»⁽¹⁸⁹⁾ يستحل فيها الخمر والحريز»⁽¹⁹⁰⁾، «خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم»⁽¹⁹¹⁾، ثم يأتي بعدهم قوم يشهدون ولا يستشهدون»⁽¹⁹²⁾، وينذرون ولا يوفون، ويخونون ولا يؤتمنون، ويظهر فيهم السمن»⁽¹⁹³⁾. «كيف أنتم إذا كان زمان يكون الأمير فيه كالأسد، والحاكم فيه كالذئب الأمعط، والتاجر كالكلب الهرار، والمؤمن بينهم كالشاة الولهى بين الغنمين ليس لها مأوى. فكيف حال شاة بين أسد وذئب وكلب»⁽¹⁹⁴⁾.

إن تصوير الأحوال الزمنية في شكل حديث لا يندرج كلياً تحت فصل من فصول الأحاديث السياسية، ومن الأفضل أن نسميها أحاديث نبوية حتى نعثر لها على تسمية خاصة بها، وقد ازدهر هذا النوع من الأحاديث بوفرة داخل الأحاديث النبوية.

ولم تنبأ الأحاديث النبوية بأحوال الدولة فقط، بل تنبأت أيضاً بالأمور الصغيرة التي ليست بذات أهمية تذكر، ومن ذلك ما روي عن النبي أنه قد أخبر بأن أحد أزواجه ستبجحها ذات يوم كلاب الحوآب ليكون ذلك نذير شؤم على عائشة لخروجها ضد علي. ويقال إن عائشة تذكرت عندما بلغت الحوآب وهي في طريقها

(189) ملك وجبروت. ويرتبط حق الملك بظرف مؤلفي هذا الحديث.

(190) الدارمي: السنن (كتاب الأشربة، باب ما قيل في المسكر).

(191) تتكرر هذه العبارة في بعض الروايات.

(192) يمنع سماع شهادة المرأة في الشريعة الإسلامية إذا لم تطلب منه من قبل القاضي وهذا معنى يشهدون ولا يستشهدون. انظر: الحضاف: أدب القاضي (مخطوط) ورقة رقم 20 ب، 29 أ.

(193) أبو داود (كتاب السنة، باب فضل أصحاب النبي)، الترمذي (كتاب الفتن، باب ما جاء في القرن الثالث).

(194) الدلمي: حياة الحيوان 230/2 (مادة كلب). عن ميزان الاعتدال للذهبي.

(انظر ميزان الاعتدال 98/1 ترجمة أحمد بن زرارة وسنده مظلم).

إلى البصرة، قول النبي: «من منكن التي منحتها كلاب الحوآب». ولم تهمل مصادر الشيعة ذكر هذه الحادثة في معركة الجمل⁽¹⁹⁵⁾.

ولم يقيد المحدثون أنفسهم عندما جعلوا النبي يتحدث عن التطور العام للامبراطورية الإسلامية، حيث يتنبأ محمد باتساع حكم المسلمين في المستقبل ويحملتهم على بلاد الروم، فيقول:

«ليستخلفنكم الله فيها حتى تظل العصاة منهم، البيض قمصهم، المحلوقة أقفاؤهم، قياماً على الرجل الأسود ما أمرهم به فعلوه. وإن بها اليوم رجالاً لأنتم اليوم أحقر في أعينهم من القردان في أعجاز الإبل»⁽¹⁹⁶⁾.

وعند حفر الخندق⁽¹⁹⁷⁾ بشر النبي بفتح اليمن والمغرب وكل المشرق في ثلاث ضربات من المعول، ويقول أبو هريرة وقد أدرك جزءاً عظيماً من فتوحات الصحابة: «افتتحوا ما بدا لكم، فوالذي نفس أبي هريرة بيده، ما افتتحت من مدينة ولا تفتتحونها إلى يوم القيامة إلا وقد أعطى الله محمداً مفاتيحها قبل ذلك»⁽¹⁹⁸⁾.

فهذه الأقوال النبوية ليست موجودة فقط في الأحاديث المردودة، ولكنها موجودة أيضاً في جوامع الحديث المعتبرة حيث يوجد عدد كبير من النسخ المتعلقة بمستقبل الامبراطورية الإسلامية⁽¹⁹⁹⁾. فالحرب ضد امبراطورية الروم،

(195) البعقوبي: التاريخ 181/2، ابن طباطبا: الفخري 86، ياقوت: معجم البلدان 314/2 (حوآب).

(196) ياقوت: معجم البلدان 314/3 (مادة الشام).

(197) هنالك رواية أخرى عند الواقدي (طبعة فهاوزن) ص 194.

(198) ابن هشام: السيرة النبوية 230/3.

(199) قد رأينا في الجزء الأول من كتابنا هذا ص 270 أن الترك قد ذكروا في الأحاديث.

انظر أبو داود: السنن (كتاب الفتن، باب في ذكر البصرة) حيث عرف الترك ببني قنطوراء وفضلاً عن ذلك فإن التحدير من الترك والحشة قد جمع في خبر واحد كما في المصدر السابق. وقد جاء في سنن النسائي (كتاب الجهاد، باب غزوة الترك والحشة):

«دعوا الحشة ما وادعوكم، واتركوا الترك ما تركوكم» انظر ياقوت: معجم البلدان 25/2 وقد ورد ذكر الترك وكابل في قصيدة تنسب لأبي طالب في سيرة ابن هشام ص 294/1 طبعة الأبياري والسقا.

[ترك وكابل اسمان لجبلين كما في شرح السيرة لأبي ذر وليسا البليدين المعروفين كما توهم جولدتسيهر].

والحركات التي أدت إلى انتقال حكم الدولة إلى الأسرة العباسية جميعها مذكورة بوضوح وجلاء.

وإذ نجد سنن أبي داود تسترسل كثيراً في أبواب الفتن والملامح والمهدي⁽²⁰⁰⁾ نرى سنن الترمذي أكثر اعتدالاً⁽²⁰¹⁾.

ثم إن أحوال الدولة، والثورات، والحركات داخل الامبراطورية حتى القرن الثالث الهجري مذكورة في شكل رؤى نبوية، وما فيها من غموض في التأويل شغل الشراح المسلمين إلى حد بعيد.

وقد تكون النبوءات أحياناً واضحة وجلية في هذه الأحاديث فلا يصعب على المرء أن يعرف معناها، ويكفي قليل من الفطنة لمعرفة أن قيام الدولة العباسية هي المقصودة بقول النبي: «يخرج من خراسان رايات سود فلا يردّها شيء حتى تنصب بإيلياء»⁽²⁰²⁾ والأكثر ملائمة لنقل هذه النبوءات هو الصحابي حذيفة بن اليمان النصير المتحمس للدعوة العلوية⁽²⁰³⁾ والذي قيل عنه في الصحاح إن النبي قد أودعه أسرار المستقبل⁽²⁰⁴⁾، وكان حذيفة يلمح لها بحذر شديد أو يصمت عنها كلية ولا يصرح بها. يقول حذيفة: «ما ترك رسول الله من قائد فتنة إلى أن تنقضي الدنيا يبلغ من معه ثلاثمائة فصاعداً إلا قد سماه باسمه واسم أبيه واسم قبيلته» وقد نفذت هذه النبوءات بواسطة التزعات التي تقول بخروج المهدي في آخر الدنيا⁽²⁰⁵⁾، ثم إن علماً نفسه اختير أيضاً ليحمل هذه النبوءات⁽²⁰⁶⁾، حيث حدث عن النبي أن «رجلاً يخرج

(200) أبو داود: السنن. (كتاب الفتن).

(201) الترمذي (أبواب الفتن)

(انظر تعليقنا على هذا الموضع).

(202) الترمذي (أبواب الفتن، باب رقم 79).

(203) المسعودي: مروج الذهب 584/1.

(فصل جوامع ما كان بين أهل العراق والشام بصفيين).

(204) النووي: تهذيب الأسماء 154/1. قارن بما جاء في سنن الترمذي (أبواب الفتن رقم 61) والقاضي

عياض: الشفاء 282/1.

(205) أبو داود: السنن. (كتاب الفتن، باب ذكر الفتن ودلائلها).

(206) قارن بـ: يعقوبي: التاريخ 193/2 دار بيروت للطباعة والنشر 1980.

من وراء النهر يقال له الحارث بن حراث على مقدمته رجل يقال له منصور هو المهدي المنتظر⁽²⁰⁷⁾، ومن هذا النحو «أن رجلاً من الموالي ويدعى جابهجاء يملك في آخر الدنيا»⁽²⁰⁸⁾.

ويحتوي قسم خاص من الأحاديث النبوية على عدد كبير من الأحاديث التي ازدهرت بحرية وعفوية بسبب تعصب السكان للمناطق والبلدان والمدن المختلفة. وهي تعبير عن تعصب الدوائر الخاصة لبلدانها في إسلام انتشر عبر قارتين.

وكانت الظروف مهية تحت حكم الأمويين بشكل خاص - كما رأينا سابقاً لتقديم الشام وتفضيله والتنويه به في الأحاديث.

وحديث: «الشام صفوة الله من بلاده، وإليه يجتئى صفوته من عباده. يا أهل اليمن عليكم بالشام، فإن صفوة الله من الأرض الشام»⁽²⁰⁹⁾ هو واحد من أحاديث الشام المحلية العديدة التي اخترعها أهل الشام لتعزيز شهرة وطنهم الجديد، وكان القصد منها أن تكون نفوذاً مضاداً للاعتداد بالمدن العربية المقدسة، ولبيان الحياة الإسلامية في تلك الاصقاع الأخرى البعيدة عن الحجاز التي اختارها الله وفضلها وأنها قائمة على أرض مقدسة، وأن المسلمين في ظل الشام ليسوا أسوأ من إخوانهم في ظل عرفة أو أبي قبيس.

وهناك بضعة مراكز إسلامية لم تزدهر فيها الأحاديث المحلية⁽²¹⁰⁾، ويكفي المرء أن يلقي نظرة على كتب الأدب الجغرافي التي عرف مؤلفوها باهتمامهم الفقهية (مثل: ابن الفقيه، والمقدسي، وياقوت) لكي يجد أمثلة لا حصر لها.

وهذا النوع من الحديث المحلي ازدهر بشكل خاص في المدن التي كانت أيضاً مراكز للنشاط الفقهي، ولا يدعوا إلى الدهشة أن أتقياء البصرة في حسداهم للمدارس المتنافسة عظموا مدينتهم بأقوال متطرفة نسبوها إلى النبي.

(207) أبو داود (كتاب المهدي، حديث رقم 4290) ابن خلدون: المقدمة ص 262.

(208) الترمذي (أبواب الفتن، باب ما جاء في الخلافة).

(209) ياقوت: معجم البلدان 313/3 (الشام).

(210) هنالك أمثلة على ذلك في النجوم الزاهرة لأبي المحاسن ص 27 (ذكر ما ورد في فضل مصر).

وقد جاء في حديث نبوي ذكره علي في خطبته في أهل البصرة عند رجوعه إليها بعد وقعة الجمل: «فتتح أرض يقال لها البصرة، أقوم أرض الله قبله، قارؤها أقرأ الناس، وعابدها أعبد الناس، وعالمها أعلم الناس، ومتصدقها أعظم الناس صدقة، منها إلى قرية يقال لها الابلّة»⁽²¹¹⁾.

وينبذ الأحاديث الفاسدة تاريخياً التي يشير فيها النبي إلى المدينة التي لم تؤسس إلا في عهد عمر، لم يستطع ابن الجوزي الناقد المحدث أن يمنع من التصديق بها⁽²¹²⁾.

وبالمثل رسخ ذكر منارة الجامع الأموي بدمشق الإيمان بعطايا محمد النبوية دون إثارة الريبة في جراءة المحدثين⁽²¹³⁾.

وأينما وجد الفقهاء المسلمون مراكزهم التعليمية انتجوا في الوقت نفسه صحفاً حديثية بسبب تفوقهم ووظيفتهم الدينية.

وهذه المحاولة تجري في خط متواز مع تلك المحاولات التي تشير إلى الصلات بين السكان الأصليين المورغلين في الجاهلية وأجداد مؤسسي الإسلام الأوائل..

وقد رأينا بالفعل كيف قاموا بهذه المحاولات داخل الإسلام في إفريقيا⁽²¹⁴⁾.

وسوف نقتبس هنا بعض الأمثلة من حيث بدأت الدوائر نفسها في العمل على وضع الشواهد الحديثية للمكانة الدينية لمناطق معينة.

يحدثنا أحد معلمي مدينة فاس في سنة 726 هـ أنه وجد في كتاب لدراس بن إسماعيل (ت 362 بفاس) الرواية التالية:

(211) ياقوت: معجم البلدان 436/1. قارن بآخر مقامة عند الحريري ص 427.

(في مقامات الحريري الطبعة الثالثة 1950 بمطبعة البابي الحلبي (المقامة البصرية): وأقومها قبله).

(212) الباجمعي: شرح سنن أبي داود ص 184.

(213) المصدر السابق ص 186.

(214) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 134، وأمثلة أخرى في مجلة (Zeitsch. Für Vol- ZVS).

(kerpsych. und sprach.) مجلد 18 ص 81.

«حدثني مُضَرّ بالاسكندرية عن محمد بن إبراهيم المواز عن عبد الرحمن بن قاسم عن مالك بن أنس عن ابن شهاب الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال:

«سكنوا يوماً بالمغرب مدينة يقال لها فاس هي أصح بلاد الله قبلة (كما يزعم أهل البصرة في بلاد المشرق)، أهلها أكثر المغاربة صلاة، يعملون بالسنة ويتبعون عقيدة السلف وهم على الصراط المستقيم لا يزلون، لا يؤذهم عدو، والله يمنع عنهم ما يكرهون»⁽²¹⁵⁾ وتعتبر مدينة (سبتة) بحديث مماثل وفيه أن أبا عبد الله محمد بن علي حدثهم عام 400 عن وهب بن مسرة عن ابن وضاح عن سحنون عن ابن القاسم عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي قال: «إن بأقصى المغرب مدينة تسمى سبتة، أسسها رجل صالح اسمه سبت من ولد سام بن نوح، واشتق لها اسماً من اسمه، ودعا لها بالبركة والنصر فما رامها أحد بسوء إلا رد الله بأسه عليه»، ويضيف أحد الفقهاء السذج إلى سلسلة الإسناد تلك قوله: «هذا الحديث تشهد بصحته التجربة»⁽²¹⁶⁾.

وليس ثمة بلاد تستصغر نفسها أو تقلل من أهميتها حتى تحصر نفسها في رؤية نبوية ويكفي للحصول على فكرة عن السهولة التي ظهر بها الحديث الإقليمي أن تلقي نظرة على مجموعة من الأقوال الصحيحة التي استشهد بها رينيه باسيه (نصاً وترجمة) في كتابه عن لغة بربر المناصرة بقرية شرشال بالجزائر⁽²¹⁷⁾.

وتفتخر قرية قمونية التي أطلق عليها سترابو اسم «Akpa» وتقع جنوب القيروان بحديث نبوي جاء فيه أنها أحد أبواب الجنة.

وإذا أعرضت البلاد الأخرى عن جهاد الكفار في آخر الدنيا فإن الجهاد لن يتوقف فيها حيث يقول النبي: «كأنني أسمع صوت الحشود وهي تزحف نحو قمونية من الفجر حتى الغسق»⁽²¹⁸⁾.

Annales regum Mauritaniae, ed. Torenberg, I, P. 18. (215)

ابن عذارى: البيان المغرب 203/1 الدار العربية للكتاب، الطبعة الثالثة، 1983. (216)

Notes de lexicographie berbère, IA, 1884, II, PP. 524- 26. (217)

De Goeje, Al- Ja'kubbi Descriptio al- Magrebi, P. 76. (218)

تعليقات على الفصل الثالث

من كتاب

دراسات محمدية

للامنيس جولدتسيهر

(1)

لقد سلك جولدتسيهر في هذا الفصل منهجاً مضطرباً كعادته في الفصول الأخرى، وبذلك أضاع حقيقة المسائل التي طرحها في خضم أغاليطه وأوهامه، وحسبنا ها هنا أن نسوق شيئاً من ذلك ليرى القارئ الكريم مبلغ تحريفات هؤلاء الناس ومقدار الأمانة العلمية والانصاف الذي يدعون أنه غايتهم، وهذا غيض من فيض ما رأيناه في فصوله السابقة وما سنراه في فصوله اللاحقة.

(أ) أمثلة على تحريف جولدتسيهر للنصوص وإخراجها عن مقاصدها:

1 - يقول جولدتسيهر مثلاً: «وهذا الخليفة المهدي - ثالث خلفاء بني العباس (158-159) - يعده ابن عدي في قائمة الوضّاعين» ويشير إلى كتاب تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 279. وهل يفهم من هذا غير اتهام الخليفة المهدي بالوضع؟

وبالرجوع إلى تاريخ الخلفاء تبين لنا مدى تحريف جولدتسيهر للنص، إذ

جاء فيه ما يلي: «وقال منصور بن مزاحم ومحمد بن يحيى بن حمزة عن يحيى بن حمزة قال: صلى بنا المهدي فجهر بيسم الله الرحمن الرحيم، فقلت: يا أمير المؤمنين ما هذا؟ قال: حدثني أبي عن أبيه عن ابن إسحاق أن النبي ﷺ جهر بيسم الله الرحمن الرحيم، فقلت للمهدي: نأثره عنك؟ قال: نعم. قال الذهبي: هذا إسناد متصل، لكن ما علمت أحداً احتج بالمهدي ولا بأبيه في الأحكام، تفرد به محمد بن الوليد مولى بني هاشم. وقال ابن عدي: كان يضع الحديث» والمتهم بالوضع هنا هو محمد بن الوليد لا المهدي، ويشهد لذلك ما ذكره الذهبي في ميزان الاعتدال عند ترجمة محمد بن الوليد: «قال ابن عدي: كان يضع الحديث، وقال أبو عروبة: كذاب».

فانظر يرحمك الله إلى هذه الأمانة في النقل والسداد في الفهم.

2- جاء في الهامش رقم 26 في معرض الكلام عن الأحاديث الموضوعة التي تحت على طاعة أولياء الأمر: «يتركز المذهب المضاد في الحديث التالي: سئل النبي: هذا ابن عمك معاوية يأمرنا أن نفعل ونفعل. قال: اطعه في طاعة الله، وأعصه في معصية الله» وبالرجوع إلى المصدر الذي أحال إليه، وهو سنن أبي داود تبين لنا أن هذا ليس بحديث وأن المسؤول هو عبد الله بن عمرو، وأن السائل هو عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة وليس فيه ما يتعلق بالنبي ﷺ، فهل نقول إنه خطأ غير مقصود، وليس في الخبر ما يدعو إلى الوقوع في مثل هذا الخطأ؟ ربما التمسنا له العذر لو كان في الخبر غموض يحتمل التأويل أو ألفاظ قابلة للتصحيح، فلا يبقى إذن إلا التعمد.

3- ويقول مثلاً: «وقد جاء في الحديث: لو قضى أن يكون بعد محمد نبي، عاش ابنه، ولكن لا نبي بعده» وهذا ليس بحديث وإنما هو كلام لابن أبي أوفى ذكره البخاري في صحيحه، ووصفه بأنه حديث لا يفهم منه جرياً على أسلوبه واصطلاحاته إلا الحديث النبوي. وهو مع ذلك يتناقض مع عبارة النووي التي ساقها بعده وفيها تصريح بأنه كلام لبعض المتقدمين.

4- ذكر في معرض رده للأحاديث الواردة في موادة الترك أن هناك بيتاً

ينسب لأبي طالب ورد في سيرة ابن هشام جاء فيها ذم للترك وكابل (انظر الهامش رقم 199)، وهو يريد أن يصل من وراء ذلك إلى أن ذم الترك أمر معروف حتى قبل ظهور الإسلام.

وبالرجوع إلى شرح السيرة كأبي ذر الهروي تبين أن الترك وكابل جبلان وليسا الشعبين المعروفين. وجولدتسيهر يريد أن يوظف أي لفظة يقع عليها لتحقيق أربه ولو كان ذلك يدعو إلى تحريف الكلام وإخراجه عن مقاصده.

(ب) أمثلة على سوء فهم جولدتسيهر وفساد منهجه:

1- من فساد منهجه أنه كلما وقع على حديثين متناقضين كأن يمدح أحدهما آل البيت ويذمهم الآخر حكم عليهما معاً بالوضع والاختلاق دون أن يثبت من معرفة ما إذا كان أحدهما صحيحاً والآخر باطلاً، ثم يجعل السياسة سبباً في ذلك كقوله:

«ولما كان من الصعب شتم علي وبنه بأسلوب ديني لمكانتهم المبجلة في شعور أغلب طبقات الشعب... التجأوا إلى حيلة لشتم الجدد الجاهلي باعتباره نموذجاً لذريته فوضع على النبي قوله: «إن أبا طالب في الدرك الأسفل من النار، ولعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحضاح من النار يبلغ كعبه يغلي منه دماغه»، ويكفي لأن يقابل هذا بأحاديث مخترة كثيرة وضعها الفقهاء العلويون لشمجيد أبي طالب».

فأما الحديث الأول فصحيح وقد أخرجه الشيخان، ولا يصح أن يعارض بأحاديث الرافضة الموضوعة في مدح أبي طالب وادعاء أنه مات مسلماً، وقد تتبع الحافظ ابن حجر أسانيداً في كتابه الإصابة وبين ما فيها من ضعف.

وفساد نتيجته جاء من فساد إحدى مقدمتيه وهي أن كل حديث جاء لنصرة مذهب معين موضوع، والأحاديث التي ادعى المحدثون أنها صحيحة جاءت لنصرة مذهب بعينه فتكون النتيجة أنها موضوعة هي أيضاً، وصغرى مقدمتيه فاسدة إذ ليس كل حديث جاء لنصرة مذهب معين موضوعاً، ولكن بعضها.

وفضلاً عن ذلك فإن ذم أبي طالب لا ينفع في النيل من العلويين حتى يضعوا في ذمه حديثاً مخترعاً لسببين: الأول: لو صبح مرادهم بدم أبي طالب تحقير الإمام علي وبنيه لانسحب ذلك على النبي نفسه لأنه عمه وقد عاش في كنفه وهذا ما لا يدعيه واضعوه قطعاً. والثاني: لعلمهم بأن المسلم لا يتحمل جريرة غيره لقوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾. بقي إذن القول بصحة حديث الشيخين لصحة سنده ومتمنه معاً حيث شهد له القرآن نفسه في قوله تعالى: ﴿ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم﴾، [سورة التوبة، الآية: 113].

ومن هذا القبيل رده لحديث «لو كان بعدي نبي لكان عمر» لأنه في نظره اخترع لمواجهة حديث: «لو عاش إبراهيم لكان نبياً». وهذا من أفسد الاستدلال لأن الأول حديث حسن، والثاني ليس بحديث وهو من قول عبد الله بن أبي أوفى وهو صحابي توفي سنة 87 هـ.

2- ومن فساد منهجه ذكره لأحاديث موضوعة، ويشير إلى أنها أحاديث مختلفة دون أن يذكر أنه قد سبقه إلى رميها بالاختلاق أئمة الحديث قبل نحو ألف سنة. وجولدتسيهر بصنعه هذا يدخل في روع قارئه أنه بمنهجه السديد قد اكتشف أنها موضوعة ولم يدر المسلمون بذلك حتى ذكرهم بها، ومن هذا القبيل كلامه عن:

1- حديث: «سيكون في أمتي رجل يقال له الوليد. هو أضمر على أمتي من فرعون على قومه» وقد قال فيه ابن حبان: باطل. انظر كتاب المجروحين لابن حبان 125/1، وميزان الاعتدال للذهبي 244/1، والموضوعات الكبرى لابن الجوزي 46/2.

2- حديث: «أنا أقاتل على تنزيل القرآن، وعليّ يقاتل على تأويله». وقد أشار الدارقطني إلى أن جابراً الجعفي تفرد به، وجابر رافضي. انظر الإصابة لابن حجر 25/1.

3- ومن فساد منهجه خلطه الأحاديث الصحيحة مع الضعيفة والموضوعة مما

يوهم بأنها في درجة واحدة وكان الأولى به على الأقل أن ينبه إلى الصحيح منها وإن خالف أهل الحديث في تصحيحها أو أن يبرهن على أن جميعها موضوع، ومن هذا النحو:

1 - حديث: «تمسكوا ببطاعة أئمتكم لا تخالفوهم...» وهو ضعيف وعلة محمد بن سعيد المصلوب وهذا متروك الحديث. الإصابة 170/4.

2 - حديث: «لا تسبوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر...» ذكر في كتاب الفخري لابن الطقطقي بلا إسناد.

وهذان الحديثان وغيرهما قد أقحما مع طائفة من الأحاديث الصحيحة التي نحث على اجتناب الفتن.

4 - نقله لأخبار تالفة من مصادر ليست من مظان الحديث، مثل خبر:

1 - «ليستخلفنكم الله فيها حتى تظل العصاة منهم...» رواه ياقوت في معجمه.

2 - «كيف أنتم إذا كان زمان يكون الأمير فيه كالأسد...» رواه الدميري في حياة الحيوان.

3 - «لا تسبوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر...» رواه ابن الطقطقي في كتابه الفخري.

5 - قوله إن الروايات لا تتفق في ما إذا كان إبراهيم ابن النبي ولدًا لمارية القبطية أم ولدًا لخديجة. غير صحيح. لأن كل الروايات تقول إنه ابن مارية، وإن كان علي بن حسين الرازي قد وهم وحسبه من أبناء خديجة فلا يعني ذلك اختلافًا في الروايات لأنها رواية واحدة شاذة والشاذ لا يحتج به أمام الروايات الصحيحة.

6 - يقول جولدتسيهر إنه بنشر الأحاديث التي نحث على طاعة أولياء الأمر والتسليم لهم وعدم الخروج عليهم قد ساد نوع من الهدوء بين عامة الناس حيث لم يعد يعينهم من يتولى زمام الأمر وقد انعكس ذلك في أبيات من الشعر استشهد بها على ذلك.

وبالنظر في الآيات التي استشهد بها على أن الأحاديث الموضوعة التي تدعو إلى عدم الاكتراث بالحكومة قد فعلت فعلها في الناس يتبين لنا أنها لا تخدم غرضه، وإن بدت في ظاهرها تتفق مع ما ذهب إليه نتيجة لنظره في تلك الآيات بمعزل عن سياقها العام.

وكل ما يفهم منها أن الإعراض عن مناوأة الدولة لم يكن نتيجة لتلك الأحاديث وإنما لأن العامة لا يعينها من الحكام إلا من يشبع جوعتها ويوفر لها لقمة عيشها، وإذا تحقق ذلك لها لن يضيرها من يجيء ومن يذهب. فقول أبي حرة مولى الزبير:

ماذا علينا وماذا كان يرزؤنا أي الملوك على من حولنا غلباً
أوله:

إن الموالي أمست وهي عاتبة على الخليفة تشكو الجوع والحربا
وأما قول عبد الرحمن بن همام السلولي في بيعة يزيد بن معاوية:

فلن تأتوا برملة أو بهند نباعها أمير المؤمنين
لا يفهم منه عدم الاكتراث، بل الازدراء والاحتقار ويشهد على هذا ما جاء في القصيدة نفسها في قوله:

خشينا الغيظ حتى لو شربنا دماء بني أمية ما روينا
وهو يريد متهمكاً: لم يبق من عتو بني أمية إلا أن يأتوا لنا بامرأة نباعها على الخلافة وهذا جلي ظاهر.

والحال نفسه مع الشاعر عمرو بن عبد الملك العتري في بيتيه اللذين استشهد بهما جولدتسيهر فهذا الشاعر لا يعنيه من يتولى الامامة إذا صفا له العيش وراق. من مجموع هذا يتبين لنا فساد فهم جولدتسيهر، وسوء استخدامه للنصوص.

* - من سوء فهمه أيضاً اتهامه عون بن عبد الله بن عتبة وكان مرجئاً بأنه لولا مساعدته لبني أمية، ولولا مساعدة من كانوا على شاكلته ما توطد للأمويين الحكم،

لأن عوناً هذا كان مع قوله بالإرجاء من الخارجين على الحجاج بن يوسف، والحجاج رجل بني أمية، فكيف تستقيم هذه الدعوى إذن؟ وإذا كان عون قد تصالح مع الأمويين في زمن عمر بن عبد العزيز كما قال فلن يكون له دور في توطيد دعائم الحكم الأموي لأنه قد استقر وقتئذ وتوطد.

8- ومن فساد فهمه قوله إن حديث «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن» الذي أخرجه مسلم هو حديث مناوئ للعلويين، ويعني بذلك أنه موضوع من موضوعات أهل السنة ودليل ذلك عنده الزيادة التي ألحق بالحديث وهي: «ولا يغفل أحدكم حين يغفل وهو مؤمن، وإياكم إياكم» ويقول صاحبنا: «ويراد بالغلو هنا المبالغة في محبة وتقديس علي وآله حيث ذهب بعض المغالين إلى درجة التأليه في محبته».

وهذا من أفسد ما رأيت. لأن الزيادة المذكورة لا تتعلق بالغلو كما يزعم وإنما تتعلق بالغلول وهو الخيانة. ونص الزيادة كما في صحيح مسلم: «ولا يغفل أحدكم حين يغفل وهو مؤمن» و(يَغْلُ) بفتح الياء، وضم الغين، وضم اللام مع تشديدها، وهو من مادة (غَلَّ) لا من مادة (غَلُو).

والغلول هنا هو الخيانة، ويراد بها سرقة الغنيمة في الحرب.

وليس لجولدتسيهر عذر في هذه القراءة الفاسدة لأنه يعتمد على شرح النووي لصحيح مسلم كما قال في مقدمة كتابه، وقد ضبط النووي الفعل (يَغْلُ) كما بينا، فلم يبق إذن معنى لصنيع جولدتسيهر إلا شيء واحد وهو التحامل على النص للوصول به إلى غاية في نفسه نعلمها. وفضلاً عن كل هذا لم يشاركه في فهمه هذا أحد لا من المغالين في حب علي وآله ولا من المعتدلين.

(ج) مثال على تناقضه في هذا الفصل:

بالرغم من أن جولدتسيهر يزعم أن الأحاديث الموضوعية لمصلحة الأمويين أو في مناقب مؤسس الأسرة الأموية الأولى معاوية بن أبي سفيان قد طمست في العصر العباسي كي لا يسأل عن سر اختفائها، إلا أنه يناقض نفسه بما سبق له ذكره في

الفصل الثاني [المبحث الرابع] من أن أحاديث فضائل معاوية ظلت موجودة حتى عصر المأمون، وقد سئل عنها النسائي عند دخوله إلى دمشق سنة 302 هـ.

ومعنى ذلك أن أحاديث فضائل معاوية لم تطمس في الزمن العباسي وظلت موضوع جدل حتى بلغت الجرة بأهل الشام أن تعرضوا لهذا الإمام المحدث بالإهانة والضرب لامتناعه عن تحديثهم بفضائل معاوية.

(د) مثال على تسرعه في إصدار الأحكام وعدم تحريه الدقة:

يقول جولدتسيهر: «وإذ نجد سنن أبي داود تسترسل كثيراً في أبواب الفتن والملاحم والمهديّ نرى سنن الترمذي أكثر اعتدالاً...».

وقد يحسب القارئ الكريم أن هذا الكلام صحيح، أو على الأقل هذا ما قد يظنه للوهلة الأولى. والصحيح أن قوله هذا يدل على تهور شديد واستعجال ظاهر في إصدار الأحكام ودليل ذلك أنني أحصيت عدد أحاديث أبواب الفتن والملاحم والمهديّ في سنن أبي داود وعدد أحاديث كتاب الفتن في سنن الترمذي، فوجدتها في الأولى واحداً وثمانين حديثاً مرفوعاً بحذف المكرر وفي الثانية مائة وأحد عشر حديثاً. أي أن أحاديث أبي داود أقل من أحاديث الترمذي خلاف ما ذهب إليه جولدتسيهر. ولعل الوهم جاء من أحد أمرين:

إما أنه نظر إلى أحاديث أبي داود من جهة الحجم فظن أنها أكثر عدداً لضخامة عدد صفحات تلك الأبواب، أو لأنه لم يفرق بين ما هو موقوف على الصحابة وبين ما هو مرفوع إلى النبي وجمع كليهما وضم إليها الأحاديث المكررة فاستنتج أن عدد أحاديث أبي داود تلك أكثر من أحاديث الترمذي. وهو في كلتا الحالتين ملوم، وذلك علامة على تعجله وعدم تربيته.

(2)

يرى جولدتسيهر أن المسلمين ينقسمون في موقفهم من الأمويين إلى ثلاث طوائف: طائفة لا تعترف بهم مطلقاً وتعتبرهم مغتصبين للحكم غير خليقين به وهم

العلويون أو الشيعة كما عرفوا فيما بعد. وطائفة لا ترى ما يدعو إلى الخروج عليهم ما دام لم يصدر عنهم ما يوجب الكفر، وأن أفعالهم القبيحة لا تخرجهم عن دائرة الإيمان، وهؤلاء هم المرجئة.

وطائفة كان لها دور كبير في المنع من الخروج عليهم وذلك بنشرهم أحاديث تدعو إلى طاعة ولاية الأمر، وإلى اجتناب فتن الخروج عليهم. وهؤلاء هم الفقهاء والمحدثون.

ونحن في هذا المقام سنناقش جولدتسيهر في فهمه للإرجاء، وكيف أن فساد فهمه له أدى به إلى نتائج مضطربة، وأما الكلام عن الطائفة الثالثة فنتركه إلى حين.

مناقشة رأي جولدتسيهر في الإرجاء وما ترتب عليه من فساد:

المرجئة عند جولدتسيهر هم أولئك الذين: «لا يرون في رفض الأمويين للأحكام الشرعية سبباً كافياً لرفض طاعتهم أو لنعتهم بالكفر ولعنهم، ويكفي في نظرهم لكي يكونوا مؤمنين حقيقيين أن يقرأوا بالإسلام جملة، ولم يسألوا كثيراً عن السلوك الفعلي».

والإرجاء يعني عنده: «رفض الأئمة العلويين والاعتراف بخصومهم»، وهكذا «فإن المرجئة تشكل حزباً موالياً للدولة ومعادياً للثأرين...». ويقول أيضاً: «كان المرجئة نقيضاً طبيعياً للشيعة»، ويقول: «ومن المحتمل إلى حد بعيد أن أصل فرقة المرجئة البحث في موضوع الولاء للحكم الأموي» والنتيجة هي: «أن أئمة الفقه الأتقياء كانوا يتممون إلى المرجئة» ومناقشته هنا من وجهين، من جهة فهمه للإرجاء ومن جهة المغزى الذي يرمي إليه.

(أ) الإرجاء على أقسام:

1- الإرجاء بمعنى التأخير، والمقصود منه تفويض أمر المتنازعين من الصحابة إلى الله ليحكم فيهم فيما شجر بينهم، وعدم الخوض في نزاعهم لأن كلا الفريقين يرى أنه على حق. وهذا هو المعنى الأول للإرجاء، وهو المعنى الذي كان سائداً منذ خلافة عثمان وحتى نهاية الخلافة الأموية. وعلى هذا كانت جماعة

كبيرة من الصحابة والتابعين ، وهذا إرجاء حسن محمود .

وخير وصف للإرجاء قول الشاعر ثابت قطنة وهو من فرسان بني أمية وكان في جيش يزيد بن المهلب ، وهو من المرجئة :

نرجي الأمور إذا كانت مشبهة	ونصدق القول فيمن جار أو عَنَدَا
المسلمون على الإسلام كلهم	والمشركون استووا في دينهم قَدْذَا
ولا أرى أن ذنباً بالغ أحداً	من الناس شركاً إذا ما وحدوا الصمدا
كل الخوارج مُخطئ في مقالته	ولو تعبد فيما قال واجتهدا
أما علي وعثمان فإنهما	عبدان لم يشركا بالله مُذْ عَبَدَا
وكان بينهما شغب وقد شهدا	شقَّ العصا ويعين الله ما شهدا
يجزي علياً وعثمان بسعيهما	ولست أدري بحق أية وردا

وهذا المعنى هو الذي يفهم من قول السيد الحميري الذي استشهد به جولدتسيهر لا كما فهمه هو منه ، ويشهد على ذلك ما جاء في القصيدة نفسها ، وفيها :

أيرجى عليّ إمام الهدى وعثمان ما أَعْنَدَ المرجحان
ويرجى ابن حرب وأشياعه وهوج الخوارج بالنهروان

وهذا يعني بوضوح معاتبته لخليليه لقولهما بالإرجاء حيث لا معنى للإرجاء في نظره لأن صاحب الحق هو علي فلا يصح لذلك أن يرجأ أمره وعثمان ومعاوية والخوارج إلى يوم القيامة ليحكم الله فيهم بعدله إن شاء غفر لهم وإن شاء عذبهم .

وهذا المعنى كما يلاحظ القارىء بعيد جداً عما ذهب إليه جولدتسيهر ، فليس الإرجاء مساندة الأمويين والانتصار لهم كما يزعم ولكنه الحيدة والتوقف عن نصرة أحد الطرفين .

2 - الإرجاء بمعنى تأخير عليّ في المنزلة وتقدير أبي بكر وعمر وعثمان عليه ، وهذا هو الذي يفهم من الأبيات الأخرى التي استشهد بها على فهمه الفاسد ، وبقية الأبيات توضح ذلك . يقول محارب بن ثثار الذهلي :

يعيب عَلَيَّ أقوام سفاهاً بأن أرجو أبا حسن علياً
وإرجائي أبا حسن صواب عن العُمَرَيْنِ بَرّاً أو شقيّاً
فإن قدمتُ قوماً قال قومُ أسأتُ وكنتُ كذاباً رديّاً
فليس عَلَيَّ في الإرجاء بأسُ ولا لبس ولست أخاف شيئاً

فها أنت ترى يرحمك الله ما أبعد مراد الشاعر عن فهم صاحبنا!

3- الإرجاء بمعنى تأخير العمل عن الإيمان.

وتفصيل ذلك أن الناس في الإيمان طائفتان:

- طائفة تقول إنه اعتقاد وقول وعمل.

وهذه الطائفة ترى العمل جزءاً من الإيمان لا ينفصل عنه، والتارك للعمل كافر وذلك قول الخوارج، أو هو في منزلة بين المنزلتين وذلك قول المعتزلة أو هو فاسق وذلك قول أهل السنة وأصحاب الحديث.

- وطائفة تقول إن العمل ليس جزءاً من الإيمان، بمعنى أنه ليس ركناً من أركانه ينهدم لفقدانه. وهؤلاء ينقسمون إلى فريقين:

● فريق لا يرى العمل جزءاً من الإيمان، وتركه لا يخرج صاحبه عنه وأن فعله الطاعات لا ينفعه وإتيانه المعاصي لا يضره، وهؤلاء هم مرجئة أهل البدعة.

● وفريق لا يرى العمل جزءاً من الإيمان، ولكنه من مكملاته، فإذا ترك المؤمن العمل فإنه يفسق بتركه، وإن فعل الطاعات منفعة، وإتيان المعاصي مضرة، وهؤلاء هم مرجئة أهل السنة. وهذا الضرب من الإرجاء هو الذي اتهم به جماعة من أكابر الفقهاء وعلى رأسهم أبي حنيفة وهو ليس بجارح كما حقق ذلك جهابذة العلماء.

والاختلاف بين هذا الفريق ورأي أهل السنة في مسألة الإيمان يكاد يكون اختلافاً لفظياً.

ومن هنا يتبين لنا فساد قول جولد تسيهر: «إن أئمة الفقه الأتقياء كانوا يتسمون

إلى المرجئة» إذ يوحى بأنهم متهمون بالإرجاء البدعي المذموم، وهم على غير ذلك كما رأينا.

(ب) وأما من جهة المغزى الذي يرمى إليه جولدسيهر، فإنه غير خافٍ. فهو لا يبتغي من وراء كل هذا اللغط، وهذا الجهد غير الموفق في تتبّع معنى لفظة (الإرجاء) في أشعار العرب إلا شيئاً واحداً قد صرح به في كلامه وهو اتهام علماء الإسلام بتأييد الحكومات الظالمة والحكام الجائرين وذلك بادّعاء أنهم روجوا لفكرة الإرجاء حتى يقطعوا الطريق على المعارضين بحجة أن الظلم من الكبائر والكبائر لا تخرج صاحبها عن الإيمان، وبذلك لا يكون هنالك مبرر للخروج عليهم، مع نشر الأحاديث المخترعة التي تحت على الإذعان والتسليم. وهذا في غاية الفساد لأمر:

الأول: إذا سلمنا له بصحة زعمه فإن ذلك يتفق مع مرجئة أهل البدعة الذين لا يرون العمل شيئاً سواء أكان خيراً أم شراً. ومرجئة الفقهاء ليسوا منهم.

الثاني: إن من مرجئة أهل السنة رجالاً فضلاء وعلماء أجلاء نهضوا في وجه الظلم وخرجوا على الحكومات الجائرة كسعيد بن جبيرة وأبي حنيفة، فكيف يتفق ذلك مع قولهم بالإرجاء.

يزعم صاحبنا أن الأحاديث التي تحضّ على طاعة أولياء الأمر وعدم الخروج عليهم هي من اختراع الفقهاء الذين يمثلون الوسط بين العلويين المعادين للسلطة وبين المرجئة أنصار النظام، فيقول:

«استطاع الفقهاء الأتقياء أن يتخلّصوا من هذه الحيرة الدينية بأحاديثهم... وكل تلك الأحاديث تتفق في مقصدها وهو أن الحكومة وإن كانت جائرة تجب طاعتها، ويفوّض أمر هلاك حكامها إلى الله». ثم ساق طائفة من الأحاديث تحت على الطاعة وعدم الخوض في الفتن بعضها صحيح وبعضها باطل.

ودعوى هذا المستشرق أن أهل الحديث - أو الفقهاء كما يسميهم - قاموا بدور خطير في تثبيت أنظمة الحكم يردّها النقل والنظر.

فأما النقل: فإن هذه الأحاديث - وأعني الصحيح منها فقط - وأغلبها قد ورد

في الصحيحين اللذين هما أصح الكتب بعد كتاب الله يؤيدها القرآن ويؤكد عليها. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]. ووجوب طاعة ولي الأمر تكون بطاعته الله ورسوله. وقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ [الأنفال: 25]. وقوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: 191]. وكون الفتنة أشد من القتل لأن ضرورها لا تنقطع كالنار لا تبقي على شيء ولا يكاد يسلم من هولها أحد. وهذا يدل أيضاً على أن تلك الأحاديث التي تحض على الطاعة واجتناب الفتن سبقت الخلافات والنزاع على الحكم. اللهم إلا إذا زعم صاحبنا أن هذه الآيات الكريمة هي أيضاً مخترعة!

وأما النظر: فإنه يكذب هذا الادعاء، لأن اجتماع الفقهاء أو أهل الحديث أو جميعهم على وضع هذه المبادئ كما يسميها جولدسيهر لا يمكن أن يتحقق، واتفاقهم على الكذب على رسول الله لا يتأتى، ففي زمن بني أمية كان هنالك الكثير من الصحابة أمثال: أنس بن مالك (ت 93 هـ)، وعبد الله بن عمر (ت 73 هـ)، وعبد الله بن العباس (ت 87 هـ)، وأبو هريرة (ت 59 هـ)، وأبو إمامة الباهلي (ت 81 هـ)، والنعمان بن بشير (ت 64 هـ)، وعبد الرحمن بن أبي بكر (ت 60 هـ)، وأبو الطفيل عامر بن واثلة (ت 102 هـ).

وكان هنالك عدد كبير أيضاً من الفقهاء التابعين، أمثال: سعيد بن المسيب (ت 91 هـ) وعروة بن الزبير (ت 94 هـ)، وخارجة بن زيد (ت 100 هـ)، والقاسم بن محمد بن أبي بكر (ت 101 هـ) وسليمان بن يسار (ت 107 هـ)، وعبيد الله بن عبد الله ابن عتبة بن مسعود (ت 102 هـ) وهم الفقهاء السبعة المشهورون، وأمثال: سالم بن عبد الله (ت 106 هـ)، والشعبي (ت 105 هـ) فَمَنْ مِنْ هؤلاء متهم بوضع تلك الأحاديث في زمن بني أمية؟

ولو افترضنا أنها وضعت زمن الخلافة العباسية فَمَنْ مِنْ فقهاءنا متهم بذلك وقد كان فيها من أمثال: عطاء الخراساني (ت 135 هـ)، وربيعة الرأي (ت 136 هـ)، والأوزاعي (ت 157 هـ)، وزفر بن هذيل (ت 158 هـ)، ومحمد بن

عبد الرحمن بن أبي ليلى (ت 148 هـ) وأئمة المذاهب الأربعة: أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد.

فهل يعقل أن يتفق أمثال هؤلاء جميعهم - وهم من هم في الورع والعلم - على تثبيت نظام من الأنظمة ودعوة الناس إلى مؤازرته والخضوع له ولو أدى بهم ذلك إلى اختلاف الأحاديث لتأكيد هذه الدعوة وكأنهم شرفة من المتأمرين؟

وإذا صحَّ لغيرهم أن يفعلوا ذلك فهل يرضى هؤلاء بذلك وهم يعلمون أنه خطر يهدد الإسلام وأن السكوت عليه خيانة للمسلمين؟

وكيف ترضى الفرق الأخرى التي تنازع نظام الحكم القائم بهذا الصنع وهي تعلم أنه دس واختلاق؟ العقل يقول إنه لو أحسَّ هؤلاء بأن تلك الأحاديث موضوعة لغرض تثبيت نظام الحكم الذي ينازعونه لشنعوا عليهم بذلك أيما تشنيع، ولشهرروا بواضعها أيما تشهير.

ولكنَّ هذا لم يوجد لأنَّه لم يصحَّ إلا في ذهن جولد تسيهر.

وكيف فات صاحبنا أن عصر بني أمية وبني العباس لم يخل من علماء نقد الحديث، وهم علماء الجرح والتعديل أمثال: شعبة بن الحجاج (ت 159 هـ)، وسفيان الثوري (ت 159)، وعبد الرحمن بن مهدي (ت 198 هـ)، ويحيى بن سعيد القطان (ت 198 هـ)، وعامر بن شراحيل السقي (ت 105 هـ)، وابن سيرين (ت 110 هـ)، والحسن البصري (ت 110 هـ) وطاووس (ت 106 هـ)، وسعيد بن جبير (ت 95 هـ).

كما أنَّ في إشاعة هذه الأحاديث النبوية الصحيحة مصلحة للناس قبل أن تكون فيها مصلحة للحكام لأنَّه في أغلب الفتن لا يتأذى بويلاتها إلا الناس ولا يبلغ الحكام إلا دخانها.

وفي الفتن تختلط الأمور وتتداخل، فيدعي كل طرف فيها أنه على حق وأنَّ غيره على باطل ومن لم يتبين أيَّ الأطراف على حق فالأولى به أن يعتزل الفتن وهو الصواب.

كما أنَّ هذا الدين جاء داعياً إلى الاتحاد والتكتل، وبهذه الدعوة انتشر الإسلام وانتصر كما حذر من الفرقة والانقسام لأن هلاك المسلمين في تفرقهم شيعاً وأحزاباً.

والأحاديث النبوية التي تدعو إلى اجتناب الفتن هي تدعو ضمناً إلى التآزر والاعتصام بالجماعة وهذا يتفق كلياً مع الحقيقة القرآنية التي ذكرناها والمتمثلة في قوله تعالى ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ [آل عمران: 103]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعْباً لَسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 159].

ثم ما بال هذا الرجل يعمد إلى الأحاديث الصحيحة، ولا سيما أحاديث الصحيحين، فيوهنها ويعرض عن الأحاديث الموضوعة التي تتفق مع دعواه والتي لا ينكر المسلمون وجودها وقد أُلّف في بيانها المسلمون المجلدات الطوال لكي لا يقع أحد في شرّها؟

الواضح أنه أعرض عن هذه الموضوعات لأنها ليست مما يعنيه ولا إرب له فيها. لأنه يدري أنه مسبوق إلى معرفتها مع اشتهاار أمرها بين المسلمين، ولكنه يرمي من وراء صنعه هذا الطعن في الأحاديث الصحيحة عموماً والتشكيك في صحة أحاديث الصحيحين خصوصاً، هذين الكتّابين اللذين تلقتهما الأمة بالقبول، وحتى إذا استطاع أن يدخل في روع قارئه الشك في الصحيحين سهّل عليه أمر الطعن في الأحاديث الصحيحة الواردة في كتب السنة الأخرى كسنة الترمذي وأبي داود والنسائي وابن ماجه.

ويبقى أخيراً سؤال:

بماذا يفسّر جولدتسيهر رواية أهل الحديث - أو الفقهاء كما يسميهم - لعدد من الأحاديث مثل: «أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»، ومثل: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان» ومثل: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحبّ وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»؟.

فهؤلاء الذين رووا هذه الأحاديث هم أنفسهم الذين رووا تلك الأحاديث التي

ينكرها، فكيف له الخروج من هذه الورطة التي أوقع نفسه فيها؟

(4)

اضطرابه في تحليل ظاهرة الأحاديث الموضوعية في مناقب الصحابة ومثالبهم:

ذهب جولدتسيهر في دراسة الأحاديث الموضوعية في فضائل الصحابة ومثالبهم مذهباً أقل ما ينعت به الاضطراب. ففضلاً عن خلطه الأحاديث الموضوعية في المناقب مع الأحاديث الصحيحة لم يكلف نفسه عناء دراسة أسانيدھا واحداً واحداً لمعرفة أحوال المتهمين بها وانتماءاتهم الحزبية إن وجدت، وما يلحقهم من مصلحة شخصية بوصفها واختلاقها، وفي أي عصر بالضبط اختلق هذا الحديث أو ذاك لمعرفة هل هو متقدم في الزمان أم متأخر مخافة الحكم على حديث موضوع في ذم الأمويين بأنه من اختلاق العباسيين بالرغم من أنه متأخر جداً عنهم أو متقدم عليهم.

والنظر في متن الحديث وحده لا يكفي لأن تأويل الخبر أو رده لمجرد عدم اتفاه مع هوى القارئ لا يتفق مع أصول العلم في شيء، ناهيك بأن النقد الداخلي للنص ليست له قواعد معتبرة ومنضبطة يمكن الرجوع إليها عند الاختلاف، ثم إن النقد الداخلي أو الباطني من الأمور الظنية التي لا يتفق فيها اثنان غالباً فلا تكون ملزمة إلا إذا حفّتها القرائن وشهدت لها الدلائل. لذلك فإن مجارة الظن والافتراضات الواهية توقع صاحبها في الخطأ لا محالة.

ومن هنا وقع صاحبنا في التعميمات الفاسدة التي جرته إليها ظنونه، فحسب أن كل حديث جاء في مدح زيد أو ذمه هو من وضع عمرو ولما بينهما من خصومة، وهذا غير لازم كما هو معروف، بل هو موطن الزلل. ويشبه ذلك ما نراه في التحقيقات الجنائية. فإذا كان المحقق نبيهاً وبارعاً وضع نصب عينه كل الفروض المحتملة المتعلقة بدوافع الجرم، ويستوي في ذلك عنده الأبعد من الجرم بالأدنى منه حتى تتظافر الأدلة على خلاف ذلك. فاتهام فلان من الناس بالجرم لمجرد أنه لم يكن على وفاق المَجْنُونِ عليه، أو لأنه صرّح بمعاداته والنيل منه على مسمع من

نصوص مترجمة 583

الناس بينما الجاني الحقيقي غيره يدل على تقصير وعدم تريت. وكم أظهرت نتائج التحقيقات خلاف ما ظهر للناس وسأقت للمحكمة من لم تكن تدور حوله أدنى شبهة!

وبين هذا الذي سقناه وبين ما جرى من خصومة بين الأمويين والعباسيين شبه كبير. وليس من السهولة بمكان الجزم بأن ما قيل في ذم الأمويين أو مدح العباسيين هو من وضع العباسيين، وإن كان ذلك محتملاً. إلا أنه يظل ظناً ولا يتجاوز به إلى اليقين ما لم تتوافر الشواهد على ذلك كما قلنا آنفاً.

وفات جولد تسيهر أمم ما يجب أن يلتفت إليه، وهو أن دواعي الكذب تنحصر في الأحوال التالية:

1- الكذب للمصلحة الذاتية: وهذا يكون طلباً للمنفعة، أو لنصرة مذهب كما يفعل الزنادقة.

2- الكذب لمصلحة الغير: وهذا يكون إما لحماقة أو لأن مصلحة الغير في الظاهر هي مصلحة ذاتية في الباطن.

3- الكذب حسبة: كما يفعل بعض جهلة المتصوفة طلباً للأجر وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً.

4- الكذب عادة: وهو أن يجري الكذب على لسان المرء فلا يملك له دفعاً، فيألفه بفعل العادة.

والأحاديث المكذوبة سواء أكانت في المناقب أم المثالب لا تخرج في العموم عن هذه، ولذلك كان من الواجب على جولد تسيهر أن يطرح أمامه كل المتهمين بتلك الأحاديث، وأن يضم كل مجموعة تنتمي إلى حالة واحدة من الأحوال المذكورة إلى بعضها، ليته في الخاتمة بأربع قوائم من الكذابين تختلف عن بعضها في دوافعها إلى الكذب. وقد يكون هذا الأمر صعباً، ولكنه مستحيلاً.

فلو فتحنا أشهر كتاب في الموضوعات وهو لابن الجوزي، وقد دفعنا إلى اختياره دون غيره أمور ثلاثة:

الأول: أن كل من كتبوا بعده في الأحاديث الموضوعة هم عيال عليه، وتبع له، ولم يخالفوه إلا قليلاً.

الثاني: سوقه لأسانيد الحديث من طرقه المختلفة، بينما يكتفي غيره بذكر الحديث مجرداً من إسناده.

الثالث: ذكره لعله الحديث وآفته.

لوجدنا مثلاً، أن عدد الأحاديث الموضوعة في فضائل معاوية ستة، والتي في ذمّه ثلاثة، والأحاديث الموضوعة في فضائل العباس خمسة، والموضوعة في ذم بني العباس ثلاثة، والموضوعة في فضائل علي تسعة وخمسون، والموضوعة في فضل عثمان ستة، والتي في ذمّه اثنان.

فباستثناء الأحاديث الموضوعة في عليّ وعددها كبير جداً قياساً بما قيل في غيره وجلّها من وضع الرافضة وهؤلاء لا يتخرجون من الكذب، فإنّ الأحاديث الموضوعة في مناقب الصحابة الآخرين ومثالبهم في أسانيدهم من هو متهم بالزندقة، ومن هو متهم بالكذب، ومن هو موصوف بالجهالة، ومن هو ممنوع بالوهم والاختلاط، وتشق معرفة ما إذا كان لبعضهم أيّ انتماء سياسي.

ومن هنا يتضح لنا فساد قوله إن: «التحيز للأسرة العباسية يتضح من ورود ذكر العباس في هذا الخبر والأقوال الأخرى المروية [التي ذكرها في المبحث الخامس] بشكل مثير».

وفضلاً عن ذلك فإن الخبر الذي أشار إليه وهو قوله ﷺ: «من آذى عمي فقد آذاني فإنما عمّ الرجل صنو أبيه» لا يصح أن يقرن بالأقوال الأخرى التي أحال عليها وهي أشعار قيلت في العباسيين وكأنهما من الجنس نفسه، إذ ليس من مقصود كتابه الطعن في الأشعار التي قيلت في مدح الخلفاء العباسيين، بل الاستخفاف بالأحاديث النبوية التي يشتم منها رائحة التحيز والتعصب ورميها بالوضع ولو كانت صحيحة. غير أن جولدتسيهر اعتاد هذا الأسلوب في أكثر من موضع من كتابه هذا حيث يرجع القارئ إلى مواطن سابقة من كتابه بحجة أنه قد ساق هناك أمثلة على

ما ذكر والجميع يعضد بعضه البعض، وإذا ما رجع القارىء إلى المواطن المذكورة لم يجد إلا الشواهد الهزيلة من أقوال وأشعار ونحو ذلك، هذا إذا لم يكن الكلام في الموضوعين متناقضاً كما رأينا مثلاً على ذلك في أول هذه التعليقات (رقم 1 - ج) ومن مجازفاته في هذا المقام قوله: «ولكن الأمر المؤكد هو سعي العباسيين الحثيث لنشر مثل هذه الأحاديث». فانظر - وفقك الله - كيف صار الظن عنده أمراً مؤكداً! وهو لم يأت على ذلك بأدنى برهان يطمئن إليه القلب.

وقد قمت بعملية إحصاء لعدد الأحاديث الواردة في مناقب بعض الصحابة في الكتب الستة المشهورة فاكتشفت شيئاً يكذب مزاعم جولد تسيهر، وهو أن عدد الأحاديث الواردة في مناقب العباس وابن عبد الله قليلة جداً ولا تقاس بمناقب الخلفاء الأربعة، وكان أولى أن تكون أكثر من ذلك بكثير حسب نظرية جولد تسيهر، التي يكذبها الواقع لا سيما وأن هذه الكتب الستة ألفت جميعها في العصر العباسي.

وها هي ذي قائمة بعدد تلك الأحاديث:

البخاري	مسلم	أبو داود	الترمذي	ابن ماجه	النسائي
5					مناقب أبي بكر
7	5	1	7	3	1
2	1	-	7	5	-
4	4	1	19	5	-
-	1	1	10	4	1
1	-	-	2	-	-
1	-	-	3	2	-
1	1	-	1	1	-
1	-	-	1	-	-
4	3	-	11	7	-
2	1	3	2	-	-
-	-	-	1	-	-

وهذه من غير الأحاديث المكررة والموقوفة، وبعضها مردود بالانقطاع أو ضعف الراوي أو بالتفرد أو الغرابة.

وأما طعنه في حديث الاستسقاء بالعباس ونعته بأنه خرافة، فلا يسلم له فضلاً عن أنه لم يخبرنا بالمنهج الذي سلكه في ذلك. وخبر الاستسقاء بالعباس ليس حديثاً نبوياً ولكنه خبر يحكي واقعة تاريخية حدثت زمن خلافة عمر.

ولا أظن أن جولدتسيهر ينفي صحة هذا الخبر من جهة سنده، لأنه صحيح سنداً، وقد أخرجه البخاري في صحيحه، ولعله يردّه من جهة متنه لتعارضه مع العقل. وحتى هذا استبعده لأن هذه المسألة تتعلق بالعقيدة، وللمسلمين صلاة خاصة تعرف بصلاة الاستسقاء، ولم يعرف عن جولدتسيهر أنه مفكر مادي لا يؤمن إلا بالمحسوسات وينكر الغيبيات، بل على العكس من ذلك فهو صاحب عقيدة، وعقيدته اليهودية، وهي عقيدة غيبية شأنها شأن العقائد السماوية الأخرى ولم نسمع قط أن جولدتسيهر قد تخلى عن عقيدته، وقد علمنا في موطن سابق من ترجمته أنه كان يهودياً مخلصاً لليهودية وقد سلخ في خدمتها عمراً طويلاً إلى جانب اهتمامه بالمشروعات. لذلك إذا أراد بقوله إن خبر الاستسقاء خرافة بمعنى أن المطر لا ينهمر بمجرد رفع الأيدي إلى السماء كان متناقضاً مع أصل عقيدته التي ينافع عنها والتي تنعج بمثل هذه العبادات والغيبيات من قبيل يوم التكفير وما شابهه. فلا يبقى إذن إلا أنه يعني عدم التصديق بوقوع الحادثة المذكورة من ناحية تاريخية واعتبارها خرافة محضة، وفاته أن مجرد ورودها في الأخبار يخرجها عن كونها خرافة، ويجعل لها نصيباً من الواقع، وحسبه أن هذا الخبر قد رواه من غير أهل الحديث جماعة من الإخباريين من أمثال ابن سعد كاتب الواقدي في طبقاته والزيبر بن بكار في الأنساب كما ذكر ذلك الحافظ ابن حجر في الفتح، وهو يعني بذلك كتاب (نسب قریش).

وإني لأعجب من صنع جولدتسيهر هذا إذ كان له في الأحاديث الموضوعة في العباس غنى، ولكن حسب أنه قد شفي بذلك واستشفى فخان الحظ فكان حاله كحال سهل بن بشر الأحقق إذ شتم رجلاً فردّ عليه، فقام يعدو خلفه فوقعت عمامته

نصوص مزجعة

فأخذ سهل بعضها ويخرقها ويقول: اشتفيت والله، ثم عاد إلى مكانه.

(5)

فساد زعمه أن العباس بن عبد المطلب حارب النبي زمنًا طويلًا:

يقول جولد تسيهر: «وفي هذه الروايات أحيط العباس بهالة من القداسة بالرغم من أنه قاوم دعوة النبي زمنًا طويلًا»، وقد أخطأ هنا مرتين:

الأولى: عندما أحال القارئ على صحيح البخاري (كتاب الجنائز، باب إذا قال المشرك عند الموت لا إله إلا الله) موهمًا إياه بأن ثمة دليلًا على قوله في الموضوع المشار إليه من صحيح البخاري. بينما الكلام في صحيح البخاري عن أبي طالب عم النبي وقد حضرته الوفاة، وكان النبي ﷺ يرجو إسلامه ولكنه مات على دين عبد المطلب وليس في الخبر ما يتعلّق بالعباس.

الثانية: عندما اتهم العباس بن عبد المطلب بمقاومة الدعوة، وهو ما تكذّبه كتب السيرة، وفساد ذلك من وجوه:

1 - حضوره مع ابن أخيه ﷺ إلى الشَّعب، وهو يومئذ على دين قومه ليأخذ له المواليق من الأوس والخزرج في بيعة العقبة، وتكلم فيهم كلاماً حسناً ذكره ابن هشام في سيرته 84/2.

2 - قصته مع رؤيا عاتكة، وتبشيرها الناس بها على أن يكتسبوا أمرها لما فيها من بشارة بنصرة الدعوة، وكان ذلك قبل أن يسلم.

3 - لم يخرج العباس إلا مرة واحدة في جيش قريش بوقعة بدر وكان الرسول قد طلب من أصحابه ألا يقتلوا العباس إذا لقوه لخروجه مكرهاً. ابن هشام 281/2.

4 - ثبوته يوم حنين مع نفر من المهاجرين وأهل البيت كما ذكر أصحاب السير [ابن سيّد الناس: عيون الأثر 247/2].

فمن كانت هذه حاله، فليس من الإنصاف أن يقال في حقّه بأنه قاوم الدعوة

زمناً طويلاً، وقد شهدت الأخبار على أنه كان خيراً ناصر لابن أخيه، وخير مؤيد لدعوته، وإن لم يشهر إسلامه، وحسبه أنه أسلم، وغزا مع النبي ومات على الإسلام.

وأخيراً، أليس هذا الكلام من جولدتسيهر تزيفاً للتاريخ؟ وتطاولاً على الحقائق؟.



الخواص الدوائية والأسس العلمية^(*) الكافية في العلاج بالعسل



بإعلاء الدكتور أبو الطيب محمد مبارك علي

ترجمة الدكتور عبد الكريم أبو شويرب



ملخص

العسل سائل عالي درجة اللزوجة يحضره النحل من رحيق العديد من النباتات التي يتغذى عليها. لقد وضع القرآن الكريم مزايا العسل الشفائية كما وردت عدة أحاديث نبوية تشير إلى نفس المعنى. وقد بدأت الآن الأبحاث العلمية تؤكد خواص العسل الدوائية هذه، وتثبتها بشكل علمي وتجارب مخبرية.

يناقش هذا البحث مركبات العسل الدوائية وكذلك استعمالاته كعلاج ضد الاسهالات ومضاد للجراثيم والفطريات والالتهابات، وكعامل مسكن للسعال، وطارد للبلغم، وعنصر مغلاً وكمادة تساعد على التئام الجروح.

وهدف هذا البحث هو طرح المظاهر العلمية والدوائية التي جعلت من العسل معجزة شفاية وتفسير ذلك على ضوء الآيات الكريمة والأحاديث النبوية.

(*) عن: (المجلة الطبية السعودية؛ مجلد 10، عدد 3، مايو 1989 ص 177-179) (بالإنكليزية).

الخلفيات الدينية والعلمية :

لقد شغل العسل مكاناً مهماً في الطب خلال حقبات طويلة من تاريخ العالم . وقد أفاد القرآن وعديد من الأحاديث النبوية وبكل وضوح بخاصية العسل لعلاج بعض الأمراض ، وجاء في سورة النحل : ﴿وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون ، ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللاً يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون﴾⁽¹⁾ وقال عليه السلام : (عليكم بالشفاءين العسل والقرآن) . وقال : (العسل دواء لكل داء) وقال : (عليك بالعسل فإنه جيد للحفظ) كما أشار النبي عليه السلام في عدة مواضع إلى أنواع العسل .

ونفهم من الآيات الكريمة ومن الأحاديث الشريفة أن النباتات هي مصدر لكثير من الأدوية وقد تأكد هذا علمياً الآن حيث أن الكثير من الأدوية الحديثة قد اشتقت من نباتات ، ومثال ذلك الديدجوكسين والمورفين والأتروپين والرسرين والكينين . إن الأسس العلمية لتأثيرات العسل قد بدأت تتأكد الآن ، حيث ثبت أن قرابة (181) مادة كيميائية موجودة بالعسل . إن وجود هذا العدد الكبير من المركبات والمواد في تركيب العسل يفسر سر المعجزات العلاجية الكامنة فيه .

وبالإضافة إلى ذلك فقد نُشر مقال على صفحات مجلة حديثة⁽²⁾ يفيد باستعمالات العسل السريرية لعلاج حمى القش في بريطانيا مما يؤيد فوائد العسل الطبية التي تكتشف كل يوم .

وهدف هذا البحث هو تقصي الآثار الدوائية المفيدة للعسل ومحاولة توضيح هذا على ضوء الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الواردة في هذا الخصوص .

مناقشة :

تنص تعليمات الإسلام على أن الله خلق الداء والدواء ، وأنه لم يخلق داءً إلا

(1) القرآن الكريم : سورة النحل الآيات 68 ، 69 .

(2) Hickman B: Honey cure for hay fever. Daily Arab News, 1987, Nov, 22:5

وجعل الله له دواء في الأثر الشريف .

(لكل داء دواء ، فإذا أُصِيبَ دواء الداء برأ بإذن الله عز وجل) . وأيضاً : (ما أنزل الله من داء إلا أنزل له شفاء) .

وأشار القرآن الكريم إلى العسل وأنواعه وتأثيراته الطبية ، وإنه لمن الغريب أن نلاحظ نتائج التجارب العلمية الحديثة تتمشى مع آراء افترضت منذ زمن بعيد وثبتت صحتها من خلال هذه التجارب .

لقد اتضح أن العسل استعمل منذ (2000) ألفي سنة كمادة لعلاج الحروق والجروح والخراجات والدمامل . لقد سجل ذلك على بعض النقوش أو الوصفات الطبية القديمة . والآن يفسر لنا العلم الحديث ويتعليل منطقي استعمال العسل الدوائية بناء على ما يحتويه من مركبات ومواد فعالة .

الأدلة العلمية التي تؤكد على أهمية العسل في العلاج :

لقد أشار الحديث النبوي إلى استعمال العسل في الاضطرابات المعدية وثبت علمياً أن العسل يقصر المدة ويخفف شدة المرض الناتج عن الاسهالات الجرثومية أو غير الجرثومية .

كما تأكد علمياً أيضاً تأثيرات العسل ضد الميكروبات وضد الفطريات المختلفة ، وقد عُزيت هذه الخاصية إلى حامضية العسل المنخفضة وزيادة توتره ، وارتفاع ضغطه الاسموزي . أضف إلى ذلك قابلية العسل العالية لإنتاج فوق أكسيد الهيدروجين وتكوين جهاز حيوي مضاد يحتوي على مادة الأنهيبين وهذا يفسر سر فعالية العسل ضد الجراثيم ومنع تكاثرها ، كما يحتوي العسل على بعض الانزيمات مثل الاسكيداز والليزوزيم وغيرها التي تؤدي وظيفة منع نمو الجراثيم والفطريات⁽³⁾ .

لقد لاحظ العلماء عدم نموي جراثيم في الجروح (بعد العمليات

(3) إبراهيم أ. م. : فعالية العسل ضد المكروبات . بحث ضمن مجموعة أبحاث المؤتمر الأول العالمي للطب الإسلامي بإشراف : د. العوضي ، الكويت 1981 م .

الجراحية) التي عولجت بالعسل، وكذلك فقد اتضح أن قدرة العسل كمضاد حيوي أعلى من تأثير عديد من المضادات الحيوية التي استعملت لعلاج تسعة أنواع من جراثيم المسالك البولية.

أما تأثير العسل ضد الفطريات فقد ثبت بالتجربة العملية بواسطة استعمال العسل المقطر.

ونأتي الآن إلى تأثير العسل ضد الالتهابات فقد فُسر هذا التأثير بالنظر لاحتوائه على مادة الأنهيبين وكذلك لخاصية العسل المتمثلة في امتصاص الرطوبة وهذا التأثير ينتج عنه امتصاص انتفاخ العضو المصاب.

وهناك ظواهر أخرى لم يتم الكشف عنها ومثال ذلك تدخل بعض محتويات العسل في إفراز مواد وسطية مثل البروستاجلاندين والهستامين واللوكرين.

ونستعرض الآن جوانب أخرى من آثار العسل على بعض الأمراض ومثال ذلك تأثيره على التهابات الصدر، فقد ثبت تأثيره كمسكن للسعال وطارد للبلغم، وقد عُزي هذان التأثيران إلى قدرة العسل على إنهاء إفرازات القصبة الهوائية وكذلك تحسين وظيفة الغشاء المخاطي للقصبة الهوائية وكذلك تحسين وظيفة الغشاء المخاطي للقصبة والشعب الهوائية.

جدول يبين تركيب العسل

ماء 17.20%	حوامض: حامض المليب، احماض أمينية.. وغيرها.
سكر فاكهة 38.19%	معادن: صوديوم، كالسيوم، حديد فسفات.
سكر جلوكوز 31.28%	بوتاسيوم، مغنسيوم، سلفات.
سكر شعير 7.30%	فيتامينات: فيتامين ب2، ب6، ج، ك..
سكر روز 1.30%	انزيمات: فسفاتاز، ليزوزيم، كاتالاز..
سكاكر أخرى 1.5%	مواد زلالية.
	مواد دهنية
	مادة الانهيبين.

العسل غذاء صحي طبيعي سهل الهضم وينتج طاقة حرارية لا بأس بها

وذلك من جميع أنواع العسل المعروفة. إنه يحتوي على النشويات الزلالية وبعض المواد الدهنية والمعادن وبعض الفيتامينات وانزيمات عديدة، إن ملعقة واحدة من العسل تعطي طاقة حرارية تعادل قدر (60) ستين سعراً حرارياً، وتحتوي هذه الملعقة على 11 مجم من النشويات، 1 مجم كلسيوم و0.2 مجم من الحديد، و0.1 مجم من فيتامين ب، و1 مجم من فيتامين ج.

ولتعيين خاصية العسل على منع وعلاج فقر الدم فقد عين مستوى مكذاس الدم لـ (30) ثلاثين طفلاً رضيعاً تم تغذيتهم على العسل، واتضح ارتفاع مستوى الهيموجليبين وعدد الكريات الحمراء لديهم بالنسبة للمستوى قبل بدء العسل، وقد فُسّر هذا التأثير بوجود الفيتامينات والمعادن المذكورة بالعسل.

أما بالنسبة لخاصية العسل في تسريع الشام الجروح فقد كان ذلك محط تجارب واختبارات عديد من العلماء، وثبت من خلال هذه التجارب دور العسل الواضح في شفاء هذه الجروح وسرعة التئامها. وقد عُزي هذا التأثير إلى احتواء العسل على كمية جيدة من النشويات كمصدر للطاقة تساعد الحالات المرضية التي بها يهدم الأيض بالجسم، وكذلك موضعياً كمادة تمتص الرطوبة وتقلص الوذمة والانتفاخ، وإلى احتوائه على بعض المواد المضادة للجراثيم. ونضيف إلى ذلك أن العسل ينشط تكوين ونمو الأنسجة الجديدة في الجروح⁽⁴⁾.

ملخص لتأثيرات العسل الدوائية وبعض الآثار الجانبية :

للعسل عدة أنواع وذلك يعتمد على النباتات والظروف التي ينتج خلالها العسل. وعلى هذه النباتات والظروف أيضاً تعتمد التأثيرات الطبية والآثار الجانبية له.

وفيما سبق من مناقشة نلخص آثار العسل الطبية في أنه مضاد للإسهال ومضاد للجراثيم والفطريات، وضد الالتهابات والقروح، ومسكن للسعال وطارد للبلغم.

Armon P.J.: The use of honey in the treatment of infected wounds.

(4)

لا يوجد أي نوع من أنواع السموم في العسل الصافي . ولكن في حالات نادرة فإن بعض النحل قادر على إفراز عسل يعتبر ساماً للإنسان . ويصنفه عامة فإن الفصيلة الوحيدة من النحل التي تفرز مثل هذا العسل السام هي من فصائل معروفة وخاصة .

عسل النحل قد يحدث أثراً تحسسية عند بعض الأفراد ممن لديهم استعداد لظهور مثل هذا التحسس .

وهناك موضوع حيوي جداً وهو أن بعض الفرضيات تقول: إن عسل النحل بديل جيد للسكر في حالات مرض السكر، ولكن يجب ألا ننسى أن النسبة العالية للسكر في العسل قد ترفع سكر الدم إلى مستويات عالية لدى المصابين بداء السكري إذا تناولوه بكميات زائدة .

ومن المهم أن نعرف أن للعسل عدة ألوان ونكهات، وذلك حسب النباتات ومواسم السنة التي جمع فيها هذا العسل، وقد اقترح أن يتم انتقاء نوع من أنواع العسل لعلاج مرض معين، فمثلاً اقترح عسل السعز (الزعر البري) وعسل الليمون لعلاج أمراض الجهاز التنفسي، وعسل النعناع أو عسل السعز لعلاج مرض اضطرابات المعدة والأمعاء، وعسل النعناع، وعسل النباتات العطرية مثل اللاوند وأيضاً عسل النعناع والعسل الصافي لعلاج مرض القلب، وأخيراً فيقترح استعمال عسل التسطل (الكستانة) وعسل الأزهار البرية وعسل أزهار الفواكه لعلاج مرض الكليتين والمسالك البولية .

وختاماً فإن العسل لكي يؤدي مفعوله الطبي يُفضل أن يكون جديد المحصول نقياً من الشوائب لم تلوثه الأيدي بالمزج والزيادة والامهء وأن يكون مصدره الخلايا الطبيعية مباشرة .

كل هذه الملاحظات تتمشى مع ما ورد في الآيات الكريمة والأحاديث النبوية . إن الوحي الذي نزل بالقرآن الكريم يضم حقائق وفرضيات علمية ثبتت

بالعلم الحديث وتجاربه صحتها وصدقها. إن الآيات المذكورة والأحاديث النبوية
توجز لنا فوائد العسل بأنواعه واستعمالاته الطبية.

هناك حاجة ماسة لإجراء دراسات أخرى لتقييم الغوامض الأخرى
والمعجزات العلاجية الكامنة في آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة.



تاريخ انتشار الإسلام في إفريقيا



تأليف يوري كيشانف
ترجمة الدكتور نوفل علي نيرف



هذه ترجمة لمقدمة كتاب (تاريخ انتشار الإسلام في إفريقيا) الذي وضعه الباحث الروسي يوري ميخائيلوفتش كيشانف ونشره في موسكو سنة 1987 م.

ويهمنا أن نلفت نظر القارئ الكريم إلى أن أهمية هذه الدراسة تكمن فيما يلي :

- 1- أهمية الموضوع ومساحته التاريخية.
- 2- القدر الكبير من الموضوعية في سرد المعلومات ومعالجتها.
- 3- الاعتراف بقدرته الإسلام على تنظيم الحياة الاجتماعية المعاصرة (الزواج، الميراث، النظافة... الخ).
- 4- الاعتراف بدور الإسلام في إلغاء نغرات التقوقع الأثني والقبلي، أي في إقامة وحدة وطنية هي أساس للدولة الفتية الحديثة.

5 - اعتبار الإسلام قوة تطويرية وتنويرية تسرع حركة التمدن والتقدم .

6 - الإقرار بعظمة الحضارة الإسلامية وبما حققه الإسلام من نجاح وإنجازات خلال العقود الأخيرة .

ونذكر القارئ بأن هذه الدراسة تنطلق في تفصيلاتها واستنتاجاتها من المنهج المادي التاريخي الذي ينظر إلى الإسلام (والدين عامة) بوصفه أيديولوجيا، أي من الناحية الدنيوية لا غير . فهو منهج يغلب العوامل الاقتصادية والاجتماعية على العوامل الروحية والأخلاقية، من حيث الفاعلية في حركة التاريخ . ولذلك، فالمؤلف يعتمد في تتبعه تاريخ انتشار الإسلام في إفريقيا، على النظرة النفعية القائلة بأن المصلحة هي التي توجه الجماعة وتحكم اختياراتها المصيرية (الدينية والدنيوية) حتى ولو لم يكن الفرد يعي تلك المصلحة على نحو مباشر وجلي (من هنا ينظر كيشانف إلى اعتناق الإسلام في إفريقيا على أنه يمثل حلاً لكثير من المشاكل الدنيوية، فيتجاهل قيمته الروحية وجانب الاقتناع الذي يدفع الناس إلى اعتناقه) . ومن المنهج المادي التاريخي نفسه تنبع النظرة الطبقيّة الواضحة في هذه الدراسة، التي تحاول أن تربط بين التوحيد وتطور المجتمع إلى المرحلتين (الإقطاعية) و (الرأسمالية) .

ويشير كيشانف إلى ما يشاع من أنه كان هناك مسلمون مارسوا في الماضي تجارة الرقيق في إفريقيا، على الرغم من أن هذه القضية إشكالية وما تزال موضع خلاف بين المؤرخين حتى الآن .

وأياً ما كان الأمر، فالدراسة تمثل وجهة نظر الآخر ولا نفلها تخلو من فائدة .

المقدمة

منذ أواسط الخمسينيات وحتى أواسط السبعينات (من هذا القرن) كانت تجري عمليات ما يسمى بتأسيس الإسلام، مع ما يرتبط بذلك التأسيس من إضفاء للطابع الإسلامي على سياسة دول آسيوية وإفريقية يقطنها سكان مسلمون . وقد ازدادت عمليات التأسيس هذه قوة في الثمانينيات على وجه الخصوص . وإذا كانت

598 _____ مجلة كلية الدعوة الإسلامية (المعدد الثامن)

هذه الظاهرة مفاجأة للكثيرين، فإنها لم تكن كذلك بالنسبة للمؤرخين الذين يدرسون ثقافة الإسلام السياسية والحياة التقليدية الاجتماعية والثقافية والدينية والأيدلوجية للشعوب الإسلامية. وعلى أية حال، فإن تاريخ الإسلام في بلدان آسيا وشمال إفريقيا معروف نسبياً بدرجة أكبر كثيراً من تاريخ الإسلام في إفريقيا إلى الجنوب من الصحراء. واستجابة لاهتمام القراء المتزايد طُبِعَ (أو أعيد طبع) عدد من الأبحاث المستفيضة والدراسات الجماعية المخصصة لإضاءة تاريخ الإسلام في إفريقيا، وذلك بالإنكليزية والفرنسية وغيرهما من اللغات⁽¹⁾. وتقدم هذه المطبوعات لوحة عن تاريخ انتشار الإسلام وتاريخ الدول الإسلامية الإفريقية، سواء منفردة أو في مجموعات. وتنحو هذا المنحى نفسه تلك الأبواب التاريخية التي تتضمنها مؤلفات ج. س. تريمينغهام⁽²⁾، أبرز متخصص إنكليزي في الإسلام وإفريقيا. وتتأني قيمة هذه المؤلفات المكرسة لتاريخ الإسلام في إفريقيا من خبرتها في تحليل ونشر عدد كبير من المواد المغمورة والإشكالية والمسيرة المثال. غير أنها، للأسف لا تقدم لوحة مكتملة لتاريخ انتشار الإسلام في المنطقة الإفريقية.

على أن شمال إفريقيا دخل إطار الخلافة العربية منذ أواسط القرن السابع ومطلع القرن الثامن الميلاديين، في حين أن أثيوبيا قامت فجر الإسلام بدور رائد في تشكيل مناخ هذا الدين. واليوم تعتبر إفريقيا القارة الثانية في العالم، بعد آسيا، من حيث عدد المسلمين فيها (حوالي مائتي مليون مسلم) إن إفريقيا الشمالية

(a) Cleark P.B. West Africa and Islam. A Study of Religions Development From the 1) 8. the to the 20th Century. L., 1982.

(b) Coug J. Les musulmans en Afrique. P, 1975.

(c) Coug J. Islam en Ethiopie. Des Origines au XVIe Siècle. P., 1981.

(d) Lewis I.M. Introduction.- Islam in Tropical Africa. L., 1966.

Trimingham J.S. A History of Islam in West Africa. L., 1982. (2)

Trimingham Islam in Ethiopia. OXF., 1952.

Trimingham Islam in East Africa OXF., 1964.

Trimingham Islam in the Sudan OXF.; 1949.

Trimingham Islam in West Africa. OXF., 1959.

Trimingham The Sufi Ordens in Islam. OXF., 1971.

العربية التي يعيش فيها مائة مليون مسلم، هي واحدة من أقدم المناطق التاريخية في العالم الإسلامي، أما إفريقيا المدارية، فهي ميدان الانتشار السريع للإسلام. لقد كان عدد المسلمين فيها لا يتجاوز عشرة ملايين إنسان في مطلع القرن العشرين، على حين يقطنها الآن قرابة مائة مليون مسلم⁽³⁾. وأخيراً فإن هناك ثلاث جماعات إسلامية مختلفة هي: (أفارقة المالاي، والهنود وشعوب البانتو) تعيش في جنوب إفريقيا.

وتتفوق إفريقيا المدارية تفوقاً كبيراً على باقي مناطق العالم من حيث تكاثر الطائفة الإسلامية. كما أن نسبة المسلمين تتعاظم باستمرار بين جماهير السكان، ولا سيما في البلدان الواقعة شمال خط الاستواء وعلى طول ساحل المحيط الهندي. فالإسلام الآن هو دين أكثرية السكان (وليس دين أقلهم كما في مطلع القرن العشرين) في كل من نيجيريا الشمالية ومالي وسيراليون. إذ أن ثمة شعوباً بكاملها اعتنقت الإسلام خلال حياة جيل واحد، كما هو الحال، مثلاً لدى شعوب بوكومو في كينيا، وشامبالا في تنزانيا، وأقليات كثيرة من الجبليين في نيجيريا وشمال الكمبيرون. فقد اعتنق الإسلام في إفريقيا المدارية قائدا دولتين (بونغوف في غابون، وبوكاسا في جمهورية إفريقيا الوسطى)، وزعماء قبائل، وشخصيات سياسية مرموقة. وحتى أولئك الذين ليسوا مسلمين بين هؤلاء، كثيراً ما يساهمون في نشاط المنظمات الإسلامية الدولية ويشجعون نشر الإسلام في بلدانهم، وذلك انطلاقاً من اعتبارات سياسية. وأخيراً فقد قامت محاولات لنشر الإسلام بالقوة في بلدان إفريقيا بكاملها (كما حدث في أوغندا أيام عيدي أمين). وإذا كان هناك، خلال الستينيات والسبعينيات، عدد من دول الحزام السوداني الإفريقية التي يشكل المسلمون أغلبية السكان فيها ويحكمها قادة غير مسلمين، فإنه مع مرور الزمن، إما أطيح بأولئك القادة، أو أنهم تخلّوا عن السلطة طوعاً وحلّ محلهم مسلمون.

وتنقسم دول إفريقيا اليوم، من حيث انتشار الإسلام فيها، إلى المجموعات الست التالية:

Barret D.B. Analytical Methods of Studing of the Religions Expantion in Africa. (3)
-JRA. 1970, Vol 3, fase. 1.

1 - البلدان العربية في إفريقيا، حيث يعتبر الإسلام دين الدولة (بما في ذلك موريتانيا وشمال السودان)؛ وينضم إلى هذه المجموعة جمهورية تشاد التي يُشكّل فيها العرب أكبر الأقوام الأثنية، وإن كانوا لا يشكلون أكثرية السكان، وكذلك دول شاطئء المحيط الهندي الثلاث وهي: الصومال، وجيبوتي، وجزر القمر، حيث الإسلام هو دين الدولة أيضاً:

2 - دول الحزام السوداني الخمس التي يشكل المسلمون أكثرية سكانها، وهي: (السنغال، وغامبيا، وغينيا، ومالي، والنيجر).

3 - دول إفريقيا الغربية الست، حيث المسلمون أكثر عدداً من المسيحيين، ولكنهم لا يشكلون الأكثرية، وتلك الدول هي: (نيجيريا، وغينيا بيساو، وسيراليون وليبيريا، وجمهورية ساحل العاج، ويوركينا فاسو).

4 - دول حزام إفريقيا الاستوائية الست، حيث تحتل الأقوام الإسلامية، رغم أقليتها، مواقع هامة في الحياة الاقتصادية والسياسية، وهي (أوغندا، وجمهورية إفريقيا الوسطى، وغابون، وغانا، وتوغو، وبنين)؛ وإلى هذه المجموعة تنتمي الأقاليم الوسطى في الكاميرون وعاصمتها مدينة ياوندي.

5 - دول إفريقيا الشرقية الثلاث، حيث للأقلية الإسلامية فعالية ذات وزن، وهناك نجد مناطق ومساحات أثنية كاملة تقطنها أكثرية إسلامية (أنثيوبيا، وكينيا، وتنزانيا التي تنضم إليها المنطقة الحدودية الشمالية من موزامبيك).

6 - البلدان الأخرى في إفريقيا:

خلال مائة وخمسين عاماً الماضية كانت المجموعة الأولى من البلدان تزداد على حساب الثانية (فمثلاً، تعاضم عدد الناطقين بالعربية بين سكان السودان وتشاد)، أما المجموعة الثانية فازدادت على حساب المجموعة الثالثة.

وبكلمات أخرى، فإن الإسلام والثقافة العربية إلى جانب اللغة العربية هي ظواهر تمتد نحو الجنوب، إلى إفريقيا المدارية، بل حتى الاستوائية.

كيف يفسر هذا الانتشار الواسع للإسلام في القارة الإفريقية؟ لقد حاول

الإجابة على هذا السؤال بحاثون كثيرون. وكقاعدة، كان العلماء الغربيون يعززون هذا الأمر إلى وجود قرى مميزة بين الإسلام من جهة، والطقوس والثقافات الإفريقية من جهة ثانية. فمثلاً كانوا وما زالوا يشددون على حالات مثل تعدد الزوجات في المجتمعات التقليدية الإفريقية والمجتمعات الإسلامية؛ وعلى بساطة العبادات في الإسلام (قياساً إلى ما هي عليه العبادات في المسيحية) بساطة اندماج المسلم الجديد في الجماعة الإسلامية (إذ لا حاجة به لتعلم الأقاليم، ولا للاعتراف، بل ولا يُطلب منه التخلي عن إيمانه السابق بتعدد آلهة الوثنية، على أن تعدد الآلهة ليس معروفاً إلا في عدد قليل من مناطق إفريقيا)؛ البساطة النسبية للتراتبية الدينية، سواء في السماء أو في الأرض، ذلك أنه لا يوجد في الإسلام طبقة كهنة تمثل الوسيط بين المؤمنين وربهم، كما هو الحال في المذهب الكاثوليكي أو لدى كهنة الأديان التقليدية؛ التشابه المعلوم بين الجمعيات الدينية السحرية السرية التقليدية والأخويات الروحية، والتشابه نفسه قائم بين السحرة التقليديين - أي كهنة هذه الجماعات - والمرابطين (في الصومال هم الوداديين، وفي السودان هم الفقراء)، تعديّل الإسلام تقديس الأجداد والإيمان بالأرواح المحلية... الخ.

لا بد أن نأخذ بعين الاعتبار أن الإسلام هو، أولاً: دين فائق التطور، بل هو الدين الأكثر شباباً بين الأديان العالمية، إذ أنه ظهر في قلب عالم القرون الوسطى تحديداً. وقد تمثل هذا الدين خبرة ألف عام من عمر الأديان الأخرى، بما في ذلك الأديان العالمية، بل استطاع أن يوظف هذه الخبرة وأن يطورها. والإسلام، ثانياً، ليس مجرد دين بالمعنى الضيق للكلمة، أي بوصفه نسقاً من الطقوس والمعتقدات الدينية، بل إنه إلى ذلك أيديولوجية دينية سياسية، ونمط حياة، وحضارة توحد مئات الملايين من البشر في آسيا وإفريقيا. وهكذا، فإن الإسلام يتضمن أفكاراً كثيرة تنتمي إلى مجالات الدين والأيدولوجيا والقانون والأخلاق والثقافة، وهي أفكار لا وجود لها في الأديان والثقافات الإفريقية التقليدية أو أنها لم تلق فيها تطويراً ذا شأن.

فإذا ما قارنا هذه الأديان والثقافات الإفريقية التقليدية بالحضارة الإسلامية،

فإنه لا يجوز التقليل من مستوى تطورها (كما كانوا يفعلون في حالات كثيرة أيام الاستعمار) ولا المبالغة فيه. إن الأديان الإفريقية التقليدية تنتمي في معظمها إلى صنف الأديان المتعددة الآلهة، وذلك ما تتميز به المجتمعات ما قبل الطبقية. فالأشخاص الخارقون في هذه الأديان هم أرواح مختلفة (بما في ذلك أرواح المكان وأرواح الأجداد، وأرواح ظواهر الطبيعة... الخ)، ولكنهم ليسوا آلهة. إن الأديان المتعددة الآلهة هي من صفات المجتمعات التي لم تبلغ مستوى الحضارة. غير أنه في معظم المجتمعات الإفريقية وقبل المرحلة الاستعمارية كانت هناك حضارات ابتدائية Protocivilisation أصيلة، بل بدايات حضارات أو (حضارات تقريباً، ذلك أن الحدود بين الحضارات الابتدائية وبدايات الحضارات هي حدود شكلية جداً)⁽⁴⁾؛ ففي مواطن حضارات إفريقيا الغربية (السودان الغربي والأوسط، ومنطقة خليج بنين) وما بين البحيرات (بوغاندا) قامت أديان تجسد الإله في عدد من الأشخاص. غير أن الحضارات الابتدائية وبدايات الحضارات كانت تختلف عن الحضارتين الإسلامية والأثيوبية بافتقارها إلى كتابة متطورة. فالأديان الإفريقية التقليدية، سواء المتعددة الآلهة، أو تلك التي جسدت الإله في شخص واحد، لم تكن مناسبة تماماً لتصبح أساساً لنظام يملي تعاليمه الروحية على الكادحين لصالح طبقة المستغلين (الإقطاعيين) وهي في طور التشكل.

لا يجوز، من حيث الجوهر، أن نستخدم تعبير العناصر الطبقية أثناء دراسة المجتمعات الإفريقية التقليدية إلا بخصوص حوادث في أساطير متفرقة (على شكل قائمة أساطير) وبعض التحريمات السائدة لدى فئة من الجماعة المغلقة، ولا سيما تقديس سلطة الحاكم وشخصه. فقد كانت الاتحادات السريّة في عدد من مجتمعات إفريقيا تُستخدَم أيضاً بوصفها وسائل إرغام (غير اقتصادي) (بما في ذلك الإرغام الروحي). وإلى جانب ذلك فإن هذه العبادات التقليدية، أو عناصرها إذا كانت وسائل ضبط لحياة المجتمعات المعنية.

كانت المجتمعات الإفريقية تعتنق الإسلام بوصفه ديناً وحضارة، حين كانت

(4) يوري كيشانف. الحضارات الإفريقية: التشكل والنمو. إفريقيا: التراث الثقافي والعصر موسكو،

1985 م.

تنتقل من التشكيلة الإقطاعية المبكرة إلى المجتمع الطبقي الذي كان لزاماً عليها أن تجد الأيديولوجيا الدينية السيامية المناسبة لها فيه، وما ينقصه من عناصر الحضارة. وعدد هذه المجتمعات - التقليدية الآخذة في الانهيار - ليس قليلاً في إفريقيا المعاصرة، إلى الجنوب من الصحراء. وفي هذا المجال تتنافس المسيحية والإسلام، حيث هناك عدد كبير من شتى أنواع العوامل التي تدخل في حسم هذا الرهان: لأي من هذين الدينين العالميين ستكون الغلبة؟

يحدث أحياناً أن يعتقد الإسلام أكثر أعضاء المجتمع التقليدي وجاهة، أي الزعماء والأعيان وفي أكثر الحالات أقرب منافسيهم، أي إخوتهم الأصغر وخصوصهم في الصراع على السلطة. وفي الأحوال الأخرى يكون أول من يعتقد الإسلام هم الرجال الشباب الذين ينزحون إلى المدن والبيارات ومناجم المعادن، حيث يعيشون ويعملون جنباً إلى جنب مع المسلمين وبعدئذ يعودون إلى قراهم الأم، هناك يقودون النضال تحت راية الإسلام ضد القادة التقليديين من زعماء ومسنين وكهنة. وهذه الطريقة تميز شعب بوكومو في كينيا بوجه خاص⁽⁵⁾. فعند جيرانهم الجنوبيين، أي الميجيكت، كان أول من اعتنق الإسلام هم العناصر البرجوازية الصغيرة في القرى، أي أصحاب المزارع الميسورون وأصحاب الحوانيت الخ...⁽⁶⁾ وهذه الطريقة معروفة أيضاً في إفريقيا المدارية. أما عند الجيران الشماليين للبوكومو، أي أورومورو من قبيلة بوران في مقاطعة سيولو، فإن انتشار الإسلام كان مرتبطاً بإعادة توجيه العلاقات الثقافية وبتأثير الصوماليين. ففي الأربعينات من هذا القرن كان كثيرون من شباب بوران الذين في سيولو يعدون أنفسهم مسلمين، ثم أصبح هؤلاء أكثرية ما بين (1951- 1953 م). ومن المعروف أن التجار المسلمين (وفي هذه الحالة هم الصوماليون وأبناء أرومو الذين أصبحوا صوماليين) هم الذين قاموا بدور الدعاة للإسلام. والسائد أيضاً أن المنظمة الدينية

Townsend N. Age, Descent and Elders among the Pakomo. - Africa. 1977, Vol. 47, (5) Pt. U, (PP. 394- 395).

Parkin D. Politics of Ritual Syncretism: Islam among the man- Muslim Giriama of (6) Kenya.- Africa, 1970, Vol. 40. Pt3. P. 225.

التقليدية في هذه القبيلة كانت تعاني من أزمة. إذ أن صلات بوران أسيلو مع أبناء قبيلتهم في جنوب أنيوبيا كانت قد انقطعت، حيث كان يوجد مقر أرفع كاهنين للبوران ويسميان كاللو. فقد أخفق هذان الكاللو في تعيين ممثلين لهما في أسيلو، رغم أن وجهاء أسيلو كانوا قد طالبا بهما بذلك. عندما فقدوا نفوذهم في أوساط الشباب بسبب غياب دعم الكاهنين لهم⁽⁷⁾. وفي ظروف هيمنة منظمة مجموعات الشباب البالغين (وبالدرجة الأولى مجموعة المحاربين الشباب) عند البوران والبوكومو والشعوب الأخرى في كينيا، انضم إلى المسلمين الشباب، وعلى نحو جماعي أترابهم الذين كانوا يطمحون إلى التحرر من رقابة الوجهاء المسنين.

وتيما يخص شعوب منطقة المحيط (كينيا وتنزانيا) التي تتكلم لغة البانتو فإن أول من اعتنق الإسلام بينهما، كما يشهد مثال الميجيكين، هم أناس مسورون ولكنهم ليسوا من الأعيان، وهم على صلة ما بالتجارة التي تعتبر عملاً تقليدياً للمسلمين السواحليين⁽⁸⁾. ومن الممكن أن يكون الإسلام قد انتشر فيما مضى بنفس هذه الطريقة بين السواحليين أنفسهم. وحين ينقل المؤرخون الملاحظات الخاصة بالقرنين التاسع عشر والعشرين إلى العصور الوسطى فإنهم يحاولون إحياء لوحة انتشار الإسلام بين مختلف فئات المجتمع السواحلي. إليكم، إذاً، كيف يتحقق ذلك على يدي ف. م. ميسيوغن وهو يصف دولة ياتي (كينيا) السواحلية في العصور الوسطى: (إن فئات السكان الحديثة المنعمة في المدن السواحلية كانت قد اغتنت بواسطة التجارة، فلم يعد في مقدورها الاعتماد، في الدفاع عن حقوقها وممتلكاتها، على النظام التقليدي الاجتماعي الأيديولوجي الذي كان في أيدي العائلات الأرستقراطية العريقة، ولذلك فإن ممثلي الفئات المالكة الجديدة يعتقدون الإسلام بمحض إرادتهم، إذ أنهم يعرفونه من خلال اشتغالهم بالتجارة. أما جمهور السكان المحرومين والمظلومين والذين يزداد استغلالهم من جانب

Baxter. P.T.W. Acceptance and Rejection of Islam among The Boran of the Northern (7) Frontier District of Kenya.- Islam in Tropical Africa. Ed. by I.M. Lewis. L., 1966, P.235- 250.

(8) المرجع السابق، ص 235- 250.

العائلات الارستقراطية، بحكم التنافس بين الفئات المالكة القديمة والجديدة، فإنه أيضاً يميل إلى الإسلام، لأنه يرى في انتشار هذا الدين تحطيماً للأعراف الاجتماعية القديمة. . وهنا، في هذه التغيرات الاقتصادية الاجتماعية تحديداً، يكمن سبب انتشار الإسلام بين سكان شاطئ إفريقيا الشرقي⁽⁹⁾.

غير أن هناك أيضاً جزءاً من الارستقراطية القديمة المتمية إلى بدايات الإقطاعية التي كانت وثيقة الصلة بالأديان التقليدية السابقة على الإسلام (في أثيوبيا كانت مرتبطة بالصيغة المسيحية المحلية وبالأديان التي تمازجت مع المسيحية واعتنقتها في الأطراف الشمالية والجنوبية من البلاد) وهو جزء اعتنق الإسلام في ظروف معلومة، بل وتزعم قيادة التجمعات الإسلامية. ذلك أن عبادة القديسين وتأييه الملوك والزعماء الكهنة كانت الشكل الأكثر شيوعاً للدين الطبقي، من حيث الجوهر، وفي إفريقيا قبل انتشار الإسلام والمسيحية. وتعتبر تلك العبادة أساساً للحكم المطلق الوليد حينها، أي للعنصر المركزي للدولة الإقطاعية (بدايات الإقطاع) وأداة إرغام أيديولوجي جبارة ضد المنتجين الصغار الذين يدفعون لإيجاراً. وكانت هذه العبادة تعوض جزئياً عن ضعف الإرغام الذي تمارسه الدولة (من خارج الاقتصاد). إن عبادة الملك المقدس كانت تضمن البقاء له ولحاشيته الطفيلية بوصفها فئة استغلالية. أضف إلى ذلك أن ما يرتبط بهذه العبادة من مختلفة أنواع الطقوس والتحريمات كانت تقيد شخصية (الملك) إلى حد يجعله يتحول إلى شخصية رمزية محض، مجردة من السلطة الحقيقية ومن الحق في الحياة المستقلة عموماً. وكان ذلك يجرده أحياناً حتى من حقه في الحياة نفسها، باعتبار أنه كان لا يجوز أن يعالج طبياً، بل في مرات عديدة كان ينصح بحرمانه من الحياة ما إن تظهر عليه أولى أعراض الشيخوخة أو الضعف الجسدي. ولذلك فإن تغيير الدين كان له في أعين هؤلاء الملوك التعساء جاذبية لا يستهان بها. ويفضل التمازج الواسع الانتشار كان بوسعهم بعد اعتناق الإسلام شكلياً، أن يتخلصوا من الطقوس

(9) ميسوغن ف. م. الأخبار السواحلية عن دولة باقي القرون الوسطى. في كتاب ثقافة ولغات شعوب إفريقيا. مجموعة دراسات أنثوغرافية إفريقية، رقم 6، إصدارات معهد الأنثوغرافيا، 90. موسكو - لينغراد، 1966 م.

والتحريمات الأكثر مضايقة لهم وأن يحتفظوا بالعناصر الأساسية في عبادة الملك المقدسة بوصفها وسيلة لإرغام روحية.

وكان هناك سبب آخر يُشجع الأرستقراطية القديمة على اعتناق الإسلام، هو انتشار هذا الدين بين مواطنيها. وفي ظل الإقبال الجماهيري على اعتناق الإسلام بين صفوف العامة في جماعات المزارعين ومربي الحيوانات، كان يعتنق الدين الجديد كذلك العائلات الحاكمة أو أفضاخ من تلك العائلات فقط، كما فعل مثلاً أمراء، وكهنة قبيلة هبب في شمال أرتريا⁽¹⁰⁾ وبوجا وغوراغي⁽¹¹⁾ كبرى كهنة الإله، والكاهنان القائدان كاللو من أرومو (وهذه الشعوب الثلاثة كلها تعيش في أثيوبيا). ومعروف أنه بعد الانتقال إلى الإسلام فإن عائلات الكهنة في واحد من فروع هبب، وعائلات كبار الكهنة عند غوراغي، وأرومو وبعض الشعوب الأخرى قد تحولت إلى سلالات مشايخ مسلمين.

إن ما أشرنا إليه أعلاه من عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية لا يحتفظ بفاعليته وحسب، بل يزداد قوة في ظروف إفريقيا اليوم. وهي عوامل تساعد على انتشار الإسلام ابان عملية التغييرات التي تجري في المجتمعات الإفريقية التقليدية. وإلى جانب ذلك، فقد دخلت المعترك عوامل جديدة تتعلق بهجوم العلاقات الرأسمالية وتأثير الأيديولوجيات المعاصرة.

إن نزعات التقدم في إفريقيا المعاصرة كثيراً ما تتخذ في الوعي الاجتماعي شكل الانتقال من (الوثنية) إلى المسيحية أو الإسلام. وهذا يعني أن الأديان العالمية، بما في ذلك الإسلام والمسيحية، تمثل خطوة أكيدة إلى الأمام بالمقارنة مع الأديان التقليدية، ما قبل التوحيدية، التي تخضع لها خضوعاً كبيراً جداً جميع جوانب حياة الجماعات الإفريقية.

ولا يتناقض ذلك حتى مع واقعة كون الاعتقادات الدينية، والشعائر والطقوس المنحدرة من الأديان ما قبل التوحيدية، تظل ثابتة غاية الثبات، ذلك أنها

(10) ترينمنغهام، الإسلام في أثيوبيا، أكسفورد، 1952، ص 112.

(11) Shack W.A. Gurage: the People of Ensete Cultivation. L., 1966. P. 190- 194.

تتحول وتتعايش مع الصيغ الحياتية المحلية التي يجيء بها الإسلام أو المسيحية. ويستمر الإيمان كذلك بالسحر والنبوءة، وبشفاعة أرواح الأجداد والملوك المقدسين أمام رب السماء. وقد حلّ وظيفاً محل الساحر العراف مرابط مسلم مخصوص بقوة صوفية أي بالبركة، فهو يشفي من مختلف الأمراض، ويفسر الأحلام التنبؤية، ويكتب ويبيع الأحجبة وأختام القرآن (وهي تمائم مكتوب عليها آيات قرآنية). أما الملوك المقدسون التقليديون الذين اعتنقوا الإسلام رسمياً، مثل مور- نابا في بوركينا فاسو، فإنهم ما زالوا يمثلون في أعين رعاياهم آلهة حية، سواء كان الرعايا (وثنيين) أو مسلمين أو مسيحيين.

إن المؤمنين الأفارقة، شأنهم شأن أكثرية المسلمين في المناطق الأخرى، ما زالوا حتى الآن يتوجهون بالصلاة إلى النبي ﷺ بالذات، بوصفه صانع معجزات أو روحاً خيراً ووسيطاً بينهم وبين الله رب السماء البعيد والغامض بالنسبة لهم (*). وبنفس هذه الطريقة تماماً يصلي كثيرون منهم لأرواح الأجداد.

وبصفة عامة، فإن أفكار الآخرة، أي الحساب والجنة والنار. الخ، نادراً ما تطورت في الأديان الإفريقية التقليدية، رغم أنها أفكار تقوم بوظيفة تعويضية في الأديان. وبهذا يستخدم دعاة الإسلام هذه الميزة الهامة التي يمتاز بها دينهم على الأديان الإفريقية التقليدية. فهم ينشرون تعاليمهم القائلة بأن المؤمن الذي يلتزم بأركان الإسلام يذهب بعد وفاته إلى الجنة ليتمتع فيها أبداً بجميع مسرات الحياة الدنيا. أما الأديان التقليدية فإنها لا تعرف نظيراً لهذا كله، بل هي تحتقر شخصية المؤمن (الذي لا يكاد يتميز من الجماعة بوصفه فرداً) والتصورات الغامضة حول حياة الإنسان البسيط بعد الموت.

إن أفكار المساواة التي يتضمنها الإسلام تجتذب الشرائح المظلومة بين

(*) لقد حافظنا على هذه الفكرة كما هي ليظهر جلياً مدى جهل المستشرقين، أو تجاهلهم لجوهر العقيدة الإسلامية وأركانها. فهم يصورون المسلمين لمواطنيهم وكأنهم يقيمون الصلاة للرسول ﷺ من دون الله تعالى، ويلمحون إلى أن تجريد الله عز وجل من الملموسية والصفات يجعل الأمر غامضاً، وهذا نمط سائد في التفكير الغربي الذي يستغرب كل ما هو مفارق للتثليث والتجسيد المعروفين في الديانة المسيحية. المترجم.

السكان . ذلك أن العمل والدخل الذي يجنيه المزارع والحرفي والتاجر يعتبر مباركاً وطيباً في الإسلام إذا كان اربح المتحقق من ذلك مساوياً للجهد المبذول . وجميع المؤمنين متساوون فيما بينهم، بوصفهم عبيد الله، وهم يقفون في صفوف متراسة متساوية أثناء الصلاة لا يتقدمهم إلا إمام المصلين .

ويحاول بعض رجال الدين الإقطاعيين منذ أربعة عشر قرناً من عمر الإسلام أن يجعلوا منه سلاحاً أيديولوجياً في استغلالهم للفلاحين . وإلى جانب ذلك، فإن من هم أبعد نظراً منهم كانوا ييذلون قصارى جهودهم بغية تمويه هذا السعي الاستغلالي، فيحجبونه أو يخففون من وقعه لما يجتذب الفلاحين من أفكار حول القيمة الدينية الرفيعة للعمل الزراعي، وبالمطالبة بالإخلاص والعدل وفعل الخير والتواضع ومنع انتهاك الأحكام القرآنية، وبتحريم الربا والبذخ والاعتداء على أسرة المسلم وممتلكاته . . . الخ . . وبين الحين والحين، وبينما كانت سلطة الدولة تتجاهل وصايا الإسلام هذه الغالية على قلوب الفلاحين، كانت الحركات الجماهيرية الإسلامية تعيد طرح هذه المطالب وتأكيدا من جديد في الوقت نفسه . إن هذه الحركات في شمال إفريقيا والصحراء الغربية كانت إلى درجة معلومة وفي أوقات مبكرة من تاريخ تطورها، تتمثل في الخوارج الصفرين والعبادين خلال القرنين الثامن والتاسع، ثم في الفاطميين الإسماعيليين في القرنين التاسع والعاشر، ويعدّ ذلك في حركة المرابطين خلال القرن الثاني عشر . . الخ، وصولاً إلى الجمعيات الروحية(*) الإسلامية في العصر الحديث . وفي إفريقيا المدارية والصحراء الوسطى فإن هذه الحركات الدينية التي يقودها، بشكل عام، جمعيات روحية، إنما يعود تاريخها إلى القرنين الأخيرين .

لقد تشكلت طبقة الفلاحين تاريخياً بوصفها الطبقة الأساسية في المجتمع الإقطاعي في الحزام السوداني (ما عدا السودان الشرقي) وفي الصومال وشرقي أثيوبيا وفي جزر ساحل إفريقيا الشرقي (إنما ليس في شمال أثيوبيا وبين البحيرات

(*) ما يعنيه المؤلف بتعبير (الجمعيات الروحية) هنا هو: (الطرق الصوفية) بكل أشكالها وتفرعاتها .
المترجم .

وفي حزام السافانا الجنوبية)، وكان تشكلها هذا مرتبطاً إلى حد كبير بانتشار الإسلام في هذه المناطق. إن من كان في البداية يعتنق الإسلام (في تآلفه مع العبادات التقليدية) في المجتمعات الإقطاعية المبكرة هو القيادات الحاكمة التي كانت تتحول تدريجياً إلى طبقة الإقطاعيين. أما بخصوص التشكلات الفلاحية المبكرة⁽¹²⁾ فإنها كانت تعتنق الإسلام بوتيرة إبطاء على الرغم من أن أديانها التقليدية كانت تتآلف بفضل تأثير الإسلام. على أن الفئات العليا في المجتمعات الإفريقية الإقطاعية ظلت حتى نهاية المرحلة الاستعمارية تتميز عن الفئات الدنيا باتساع انتشار الإسلام بينها. غير أن تطور مختلف جماعات التشكلات الفلاحية المبكرة إلى طبقة فلاحية قوية شوكتها قبيل مرحلة الاستعمار وأبانها (في الأقاليم الإسلامية من أثيوبيا منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى ثورة 1974م) إنما ترافق بتغلغل أعمق لأفكار الإسلام في وعي هذه الطبقة، ولنمط الحياة الإسلامية في حياتها.

إن الإسلام، بوصفه أيديولوجية دينية سياسية، يطرح على معتنقيه الأفارقة المجدد عدداً لا يستهان به من النظريات والأفكار التي تعتمد في جملة من الحالات إما على عناصر المساواة التي عرفتتها مرحلة فجر الإسلام، وعلى نظريات معاصرة مثل (الاشتراكية الإسلامية) و (الاقتصاد الإسلامي)، وإما على تقاليد إسلامية محافظة وطبقية النظرة، من حيث جوهرها. وهذا ما يتيح للديمقراطيين الثوريين والرجعيين الإصلاحيين، وشتى ضروب البرجوازيين أن يستشهدوا بالقرآن والأحاديث النبوية والمراجع الأخرى التي يقرها الإسلام المتشدد، بغية تسويق سياستهم العملية ودعماً بالحجة. وفي بلدان إفريقيا المدارية هناك أيضاً تقاليد نضال التحرر القومي ومعاداة الاستعمار تحت راية الإسلام، وذلك ما سوف نتحدث عنه بعد قليل.

ثمة أيضاً واقعة سيكولوجيا بالغة الأهمية، فحواها أن الإسلام في النظر

(12) يوري كيشانف. الفلاحون و (أوائل الفلاحين) في إفريقيا مجلة (آسيا وإفريقيا اليوم) 1982 م. العدد الأول.

الإفريقي ليس أيديولوجيا دينية سياسية تنتمي إلى أوروبا وأمريكا بل إلى إفريقيا وآسيا. وعندما كانت أحزاب الأممية الثانية (الأحزاب الأوروبية الفرنسية والبريطانية والبلجيكية) تشكل حكومات الامبراطوريات الاستعمارية وترسل حكام المستعمرات إلى إفريقيا، كانت الدول الإسلامية (باستثناء الدولة العثمانية، والمغرب في مطلع العصر الحديث، وكذلك مصر محمد علي باشا وخلفائه في سنوات 1820- 1881) لا تشارك مباشرة في تقسيم إفريقيا استعمارياً وفي نهبها. أما المناطق التي كانت فيها حركة الاستعمار المبكرة، ما قبل الإمبريالية، تجري تحت ستار الإسلام، كما في أثيوبيا والمناطق الجنوبية من السودان في ظل الحكم المصري، فإن تقاليد مقاومة الاستعمار لا تقتصر على عناصر العداء للأوروبيين، بل للمسلمين أيضاً. ولهذا العنصر حضوره كذلك في مناطق أخرى من إفريقيا الوسطى والشرقية، حيث ما تزال حية ذكريات الناس عن مسلمين كانوا يتاجرون بالعبيد.

وأخيراً، فإن للإسلام في إفريقيا مراكز فكرية سياسية ضخمة (الرباط وفاس في المغرب، سوكوتو في نيجيريا، ماسينا في مالي، وإلى حد ما مركز المهديين في أم درمان بالسودان). الخ) يتزعمها قادة جمعيات روحية كبيرة جداً إن هؤلاء القادة، وعدداً كبيراً من (آل بيت) النبي محمد ﷺ وورثة قادة جماعات إسلامية آخرين، إنما يعتبرون حملة مميزين (بركة) تمنحهم نفوذاً فكرياً وسياسياً أيضاً.

إن للدور التوحيدي الذي يقوم به الإسلام أهمية اجتماعية وسياسية ذات شأن في ظروف إفريقيا المعاصرة جنوب الصحراء، حيث تتكون بعض الدول من مجموعات أثنية متباينة. الإسلام المتشدد يعتبر جميع المسلمين أعضاء متساوين في أمة واحدة هي الأمة الإسلامية. ومن خلال السعي إلى نشر الإسلام بين الأقليات القومية في منطقة الغابات في كل من غينيا وشمال نيجيريا أو جنوب السودان نجد أن قادة هذه البلدان يحاولون حل مشكلة سياسية هامة هي: إضعاف نزعات التقوقع الأثني داخل دولهم الفتية التي تشكو من ضعف في التجانس والوحدة، على أن نشر الإسلام بين هذه الأقليات والجماعات الدينية والأثنية كثيراً ما

يمهد لتمازجها الأثني وذوبانها في بعضها بواسطة الشعوب الإسلامية في هذه البلدان الإفريقية.

وهناك أيضاً قوة جذب هامة بالنسبة للبيروقراطية الإفريقية تتمثل في ثقافة الإسلام السياسية وما تتميز به من نظام راقٍ ومحكمٍ لمعالجة القضايا الاجتماعية والتأثير الروحي. فالدول الإفريقية الفتية في أمس الحاجة لدعم سياسي من قبل الدين التشريعي الذي هو الإسلام.

غير أن المسألة أكثر تعقيداً في إفريقيا المدارية فيما يتعلق بالموقف من الإسلام بوصفه نمط حياة تحدده الشريعة تحديداً صارماً، فتجعل الفروق في تطبيقه قليلة بين مختلف البلدان الإسلامية رغم تباينها. فمن هذه الناحية يتطلب الإسلام من الإفريقي الذي اعتنق الإسلام حديثاً أن يتخلى عن عدد من العادات والتقاليد القديمة (مثل أكل لحوم بعض الحيوانات الكاسرة والخنازير المنزلية، وشرب الخمر، وحرية العلاقة بين الجنسين . . الخ) والاحتفاظ بعدد آخر منها (كالطهور، وتعدد الزوجات، ودفع المهر لوالد العروس . . الخ) أضف إلى ذلك أن فرض الصلاة خمس مرات في اليوم، وصيام رمضان، وطقوس الوضوء والطهارة . . . هي أمور تنظم حياة المؤمنين الأفارقة وتغرس في وعيهم مفاهيم جديدة عن الزمان والمكان. إن الشريعة الإسلامية قادرة على أن تكون وسيلة فعالة في تنظيم الحياة الاجتماعية بفضل نموذج الأسرة الذي تقترحه هذه الشريعة وتعطي فيه الدور الأول للأب ثم تحدد علاقات الزواج بين الجنسين ومسألة الميراث داخل هذه الأسرة تحديداً منضبطاً صارماً ولا تكون معايير نمط الحياة الإسلامية سهلة أحياناً بالنسبة لبعض الأفارقة الذين اعتنقوا الإسلام حديثاً، أي بالنسبة للشباب والأشخاص الذين تلقوا العلم في أوروبا وأمريكا غير أن نشر الإسلام تدريجياً في بعض البلدان والشعوب، ووجود جماعات متباينة في درجة تمسكها بالحرفي بالتحاليم الإسلامية مما يسهل عملية القبول التدريجي والجزئي لنمط الحياة الإسلامية، بل حتى أحياناً ولحجاب المرأة أيضاً (كما في مدن شمال نيجيريا والنيجر وتشاد).

وأخيراً فإنه يطيب لكثيرين من الأفارقة الذين لهم نصيب معين من التعليم أن

يكونوا متممين لحضارة الإسلام العظيمة التي لها نفوذ عالمي هائل لا تجاريه الحضارات الإفريقية (باستثناء الحضارة الأثيوبية وقليل غيرها).

ونحن هنا لا نتصدي لمعالجة مثل هذه الحضارات، ولا حتى لتفرعاتها الإفريقية⁽¹³⁾ إذ أن قضايا تطور النماذج والتكاتف في إفريقيا بين الإسلام والأديان المحلية وقضايا ما هو إسلامي من لاهوت وفلسفة وقانون وأدب وعمارة وفي منظمات إسلامية، وكذلك التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للدول الإسلامية في إفريقيا ما قبل الاستعمار، وكذلك أموراً أخرى لا نتعرض لها إلا بقدر ما تكون ذات صلة مباشرة بانتشار الإسلام في المنطقة الإفريقية أو في بعض أجزائها. فالكتاب الذي نقدمه يمثل دراسة موجزة لتاريخ انتشار الإسلام في إفريقيا خلال العصور الوسطى والعصر الحديث أي بدءاً من القرن السابع الميلادي وحتى الحرب العالمية الأولى. إذ أن التعرف على ثلاثة عشر قرناً من تاريخ انتشار هذا الدين في القارة الإفريقية يساعدنا كثيراً على فهم ما حققه الإسلام من نجاح خلال العقود الأخيرة.

ولا شك في أننا نرى في هذا الانتشار (كما في كثير من الظواهر الأخرى) تسريعاً لإيقاع التطور التاريخي. إن العالم الإنكليزي الشهير ج. س. تريمينغهام، المتخصص في تاريخ الإسلام، يقدم اللوحة التالية لمراحل انتشار الإسلام في إفريقيا:

- 1 - مرحلة انتصار الإسلام في إفريقيا (638- 1050).
- 2 - مرحلة تغلغل الإسلام في الحزام السوداني (1050- 1750).
- 3 - عصر الشيوقراطيات والدول التي كان فيها الإسلام دين الدولة (1750- 1901 م).
- 4 - مرحلة الاستعمار وما بعده⁽¹⁴⁾.

(13) يوري كيشانف. المرجع رقم (4).

(14) Trimingham J.S. The Phase of Islamic Expansion and Islamic Cultural Lones in Africa - Islam in Tropical Africa. L., 1966, P.127- 139.

ويمكن أن نوافق على هذا التقسيم بعد أن نضيف إليه بعض التعديل . فنحن نقسم (مرحلة الاستعمار وما بعده) إلى ثلاث مراحل أساسية هي : نهاية العصر الحديث منذ (1870- 1901 حتى 1917- 1918)، ثم المرحلة الاستعمارية الأحدث (1917 - 1918 - 1956 - 1960)، تليها مرحلة ما بعد الاستعمار.

فإذا ما تغاضينا عن لجوء العرب إلى القوة لنشر الإسلام في شمال إفريقيا (وللدقة فإن هذه العملية لم تنته في سنة 1050)، فإن كل مرحلة من هذه المراحل التي يحددها ج. س. تريمغهام كانت أقصر من سابقتها بكثير. وبالجمله فإن هذا يتناسب مع تعاضل وتأثر نشر الإسلام في إفريقيا خلال عملية الانتقال من العصور التاريخية الأكر إلى عصور أقرب. إلا أن هذه العملية لم تكن تتطور بخط مستقيم أبداً، وإنما سارت بتعقيد كبير، كما سنحاول أن نبين في متن هذا الكتاب.

المعبر الإسلامي

سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه
بمحررها أساتذة متخصصون



د. فاتح محمد زقلام

جامعة ناصر - طرابلس

1- الأذان في اللغة - الإعلام، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾⁽¹⁾ أي إعلام من الله ورسوله، وقوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾⁽²⁾ أي أعلمهم. وخص في الشرع بالإعلام بدخول وقت الصلاة المفروضة بالفاظ مخصوصة على وجه مخصوص، بأن يكون على مكان مرتفع إذا كان لإعلام الجماعة، ومن صيت (جهير الصوت) عالم بالوقف إلخ.

2- وهو مشروع بالكتاب والسنة وإجماع الأمة، قال تعالى: ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا﴾⁽³⁾ وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾⁽⁴⁾.

وقال ﷺ: «ليؤذن لكم خياركم وليؤمكم قراؤكم»⁽⁵⁾ وأجمعت الأمة على مشروعيته.

وقد شرع في السنة الأولى من الهجرة على الراجح، ويوضح عبد الله بن عمر سبب المشروعية فيقول: (كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحينون الصلاة، وليس ينادي بها أحد فتكلموا يوماً في ذلك، فقال بعضهم:

(1) سورة التوبة، الآية: 3.

(2) سورة الحج، الآية: 27.

(3) سورة المائدة، الآية: 58.

(4) سورة الجمعة، الآية: 9.

(5) أخرجه أبو داود وابن ماجه.

اتخذوا ناقوساً مثل ناقوس النصارى، وقال بعضهم: اتخذوا قرناً مثل قرن اليهود، فقال عمر: أولا تبعثون رجلاً ينادي بالصلاة: فقال النبي ﷺ: «يا بلال قم فناد بالصلاة»⁽⁶⁾ وكان للنبي ﷺ مؤذنان: بلال، وابن أم مكتوم، كما ورد في صحيح مسلم.

3- والأذان من خصائص هذه الأمة، وهو سنة مؤكدة على سبيل الكفاية في كل مسجد، ولكل جماعة طلبت غيرها، وفرض كفاية في كل مقر، قال ﷺ: «ما من ثلاثة في قرية فلا يؤذن ولا تقام فيهم الصلاة إلا استحوذ عليهم الشيطان»⁽⁷⁾.

4- وصح في فضله أحاديث كثيرة، منها قوله ﷺ: «المؤذن يغفر له مدى صوته، ويشهد له كل رطب ويابس»⁽⁸⁾.

5- والأذان مثنى مثنى - أي كل جملة، منه تعاد مرتين - إلا الجملة الأخيرة مفردة، واختلف في ترديد التكبير في بدايته، وفي ترجيع الشهادتين.

ويشترط أن يكون باللفظ العربي، مرتباً، موالى بين كلماته، بحسب العرف - والجهر به - إذا كان لجماعة بحيث يسمعه واحد منهم - ودخول وقت الصلاة في غير الصبح، فيصبح الأذان لها في السدس الأخير من الليل ثم يعاد عند دخول وقتها، وأن يكون المؤذن عاقلاً، ذكراً، مسلماً مميزاً، فلا يصح من مجنون وسكران وكافر، ولا من امرأة، وقيل، يكره. وصح أذان الصبي المميز إذا اعتمد في دخول الوقت على بالغ عدل، ولا يؤذن لغير الفريضة المكتوبة فلا يؤذن لصلاة الجنائزة ولا لصلاة العيد ونحوها، وفي الأذان للقاتلة (الصلاة التي فات وقتها) خلاف، ويحسن أن يكون المؤذن طاهراً من الحدثين الأصغر والأكبر، وأن يكون قائماً على مكان مرتفع، وأن يرفع صوته بالأذان لقول رسول الله ﷺ لأبي سعيد المخدري: «إذا كنت في غنمك أو باديتك فأذنت بالصلاة فارفع صوتك بالنداء فإنه لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا أنس ولا شيء إلا شهد له يوم القيامة»⁽⁹⁾.

(6) أخرجه الشيخان البخاري ومسلم.

(7) أخرجه النسائي والامام أحمد في مسنده.

(8) أخرجه النسائي وأبو داود وابن ماجه.

(9) أخرجه البخاري والامام مالك في الموطأ.

وأن يستقبل القبلة، وفي التفاته يمينا وشمالا خلاف، وأن يضع طرف أصبعيه في أذنيه، وأن يفصل بين جملة بسكته خفيفة، وأن يزيد في أذان الصبح خاصة - بعد قوله: حي علي الفلاح - قوله الصلاة خير من النوم مرتين وهو ما يسمى بالتثويب.

- ويستحب الأذان للمنفرد إذا كان بفلاة وفي أذانه بالحضر خلاف ويستحب لمن سمع الأذان أن يحكي ألفاظه لقوله ﷺ: «إذ سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن»⁽¹⁰⁾. وأن يصلي على النبي ﷺ بعد الفراغ من حكاية ألفاظ الأذان. ولا يليق الخروج من المسجد بعد الأذان إلا لعذر، وفي حرمة ذلك أو كراهته خلاف.

- ومن البدع رفع المؤذن صوته بالصلاة على النبي ﷺ عقب الأذان، والتلحين والتفنن فيه بما يؤدي إلى تغيير الحروف والحركات والسكنات والنقص والزيادة محافظة على توقيع النغمات، واختلف في أخذ الأجرة عليه والصحيح كراهتها لقوله ﷺ حين قال له عثمان بن أبي العاص: يا رسول الله اجعلني إمام قومي: «أنت إمامهم واقتدوا بأضعفهم، واتخذ مؤذنا لا يأخذ على أذانه أجرا»⁽¹¹⁾.

وأخيراً يندب الأذان في أذن المولود اليمنى، وفي أذن المصروع، والمهموم ومن ساء خلقه ولو بهيمة، وفي وقت الحريق، وعند نزاحم الجيش في الحرب وخلف المسافرين ما لم يكن سفره لمعصية.

أنظر مباحث الأذان وأحكامه في:

- 1 - حاشية ورد المختار: لابن عابدين - 2 - المبسوط: للسرخسي - 3 - البيان والتحصيل: لابن رشد (الجد) - 4 - بداية المجتهد: لابن رشد (الحفيد) - 5 - المجموع: للنووي - 6 - المغني: لابن قدامة - 7 - الدين الخالص: محمد خطاب السبكي -

وأي كتاب من كتب الفقه الإسلامي.

(10) أخرجه الجماعة.

(11) أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي.



الأستاذ عمر الفرجاني

جامعة ناصر - طرابلس

يجيء في اللغة بمعنى الاختيار والاتخاذ وما يخبأ لوقت الحاجة فقد ورد في التاج تحت مادة (ذخر) ما نصه : -

(ذخره كمنعه يذخره، ويذخره - ذُخراً وأذخره إ ذخاراً اختاره أو اتخذه، وفي الأساس خبأه لوقت حاجته) كما يجيء بمعنى الإبقاء على الشيء حتى وقت الحاجة أو الإبقاء مطلقاً، ورد في حديث الضحية قوله ﷺ : «كلوا وادخروا» وقالوا ذخر لنفسه حديثاً حسناً - أبقاه.

وذهب البعض إلى أن الذخر بالذال المعجمة ما يكون في الآخرة وبالذال المهملة ما يكون في الدنيا. ورده التلمساني في شرح الشفا حيث قال (وهذا غلط واضح أوقعهم فيه قوله (تدخرون) والذخيرة ما أذخر وجمعه الذخائر قال الشاعر:

(لعمرك ما مالُ الفتى بذخيرة ولكن إخوان الصفاء الذخائر)
وأصل الفعل اذتخر على زنة افتعل، استثقلت تاء الافتعال مع الذال فقلبت ذالاً وأدغمت الذال في الذال فصارت ذالاً مشددة.

والأذخار بمفهومه الإسلامي من الظواهر التي لم يكتف الإسلام بالحرص عليها والدعوة لها بل حصّ أتباعه على كل ما من شأنه أن يحفظ مال الأمة ويحميه من الإسراف والتبذير والضياع، ومن صوره الحجر على السفهاء ومنعهم من التصرف في أموالهم إلا في الحدود التي تعود عليهم وعلى أمتهم بالنفع فقال سبحانه: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾⁽¹⁾.

(1) سورة النساء، الآية : 5.

إِذْنٌ

عبد السلام أبو سعد

جامعة ناصر - طرابلس

الإِذْنُ، لغة: العلم. والأَذَانُ: الإعلام⁽¹⁾. وفي القرآن الكريم: ﴿وَأَذِّنْ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ﴾⁽²⁾ أي: إعلام لهم. وأَذْنٌ لَهُ فِي الشَّيْءِ: أَبَاحَ لَهُ فَعَلَهُ.

والأَذِين: المؤذِن، والأَذَان، والكفيل. والأَذَان: الحاجب. وأَذْنٌ لَهُ إِذْنًا: اسْتَمَعَ إِلَيْهِ. وفي الحديث الشريف: «مَا أَذْنُ اللَّهِ لَشَيْءٍ كَأَذْنِهِ لِنَبِيِّهِ يَتَغْنَى بِالْقُرْآنِ» ومنه: ﴿وَأَذْنْتُ لِرَبِّهَا وَحَقَّتْ﴾⁽³⁾.

والأَذُنُّ: حاسة السمع، وجمعها: آذَان، وتَصْغِيرُهَا: أُذِينَةٌ. والأَذُنُّ: الذي يسمع ما يقال له، وهو للمذكر والمؤنث والجمع، تقول: رَجُلٌ أَذُنٌ، وامرأة أَذُنٌ، ورجالٌ أَذُنٌ. وفي القرآن الكريم: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ، قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ﴾⁽⁴⁾.

والأَذَان، والإِذْن، والتأذِين: النداء للصلاة، وهو الإعلام بوقتها. والأَذَان: الإِقامَةُ؛ لقوله ﷺ: «بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلَاةٌ».

وقد ورد لفظ الإِذْنُ في القرآن الكريم بعدة معانٍ⁽⁵⁾، منها:

(1) انظر: لسان العرب لابن منظور، مادة: أذن.

(2) سورة التوبة، آية: 3.

(3) الانشقاق: 2، 5.

(4) سورة التوبة، آية: 61.

(5) انظر: قاموس القرآن، للدماغاني مادة: إذن.

1- بمعنى السماع، قال تعالى: ﴿وَأَذِّنْ لِرَبِّهَا وَحَقَّتْ﴾⁽⁶⁾ وقال: ﴿قَالُوا أَذْنَاكَ مَا مَنَا مِنْ شَهِيدٍ﴾⁽⁷⁾ أي سمعناك.

2- بمعنى النداء، قال تعالى: ﴿فَأَذِّنْ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ﴾⁽⁸⁾ وقال: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾⁽⁹⁾.

3- بمعنى الإرادة، قال تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾⁽¹⁰⁾ وقال: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّتْيِ الْجَمْعَانِ فِإِذْنِ اللَّهِ﴾⁽¹¹⁾.

4- بمعنى الأمر، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾⁽¹²⁾ وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾⁽¹³⁾.

5- بمعنى العلم، قال تعالى: ﴿فَأَذِّنُوا بِحَرْبٍ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾⁽¹⁴⁾ والإذن شرعاً: فك الحجر، وإطلاق التصرف لمن كان ممنوعاً شرعاً⁽¹⁵⁾. وترتب على الإذن أحكام شرعية منها:

1- إذن المرأة بالزواج من نفسها: اتفق الفقهاء⁽¹⁶⁾ على ضرورة إذن المرأة - غير المجبرة - بالزواج، بكرة كانت أو ثيباً؛ للحديث الشريف: «الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن، وإذنها صماتها»⁽¹⁷⁾. وللعلماء تفصيلات في

(6) الانشقاق 2، 5.

(7) سورة فصلت، آية: 47.

(8) سورة الأعراف، آية: 44.

(9) سورة الحج، آية: 27.

(10) سورة البقرة، آية: 102.

(11) سورة آل عمران، آية: 166.

(12) سورة الرعد، آية: 38.

(13) سورة النساء، آية: 64.

(14) سورة البقرة، آية: 279.

(15) الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، 1978، ص 15.

(16) بدائع الصنائع 2/242، الدر المختار 2/411، الشرح الصغير 2/266.

(17) رواه الخمسة إلا البخاري.

كيفية الإذن تنظر في مضانها⁽¹⁸⁾.

2 - إذن الزوج لزوجته في فعل بعض العبادات : - لا يجوز للمرأة الاعتكاف بغير إذن زوجها، ولو كان الاعتكاف مندوراً. وأجازه المالكية مع الكراهة⁽¹⁹⁾. وليس لها الحج نفلاً أو تطوعاً إلا بإذنه، لتفويت حقه، وليس له منعها من حجة الفرض، خلافاً للشافعي⁽²⁰⁾. ولا يجوز لها الخروج للجهاد إلا بإذنه⁽²¹⁾. وليس لها صوم نفل أو تطوع إلا بإذنه⁽²²⁾؛ لقوله ﷺ: «لا يحل لامرأة أن تصوم وزوجها شاهد، إلا بإذنه»⁽²³⁾.

هذا، وإن كثيراً من الأمور تتوقف صحتها أو جواز تصرفها على إذن من له الإذن شرعاً، منها: -

- 1 - اشتراط إذن الراهن لصحة قبض المرهون⁽²⁴⁾.
- 2 - اشتراط إذن السيد أو الولي للعبد والصبي بالحج⁽²⁵⁾.
- 3 - اشتراط إذن الوصي للقاصد في التصرف⁽²⁶⁾.
- 4 - اشتراط إذن الوصي للصغير بالتجارة⁽²⁷⁾.
- 5 - الانتفاع بالطرقات الخاصة بإذن أصحابها⁽²⁸⁾.
- 6 - منع غير المسلمين من دخول الحجاز إلا بإذن الإمام⁽²⁹⁾.

(18) انظر المصادر السابقة.

(19) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 706/2 وما بعدها.

(20) المصنوع السابق: 25/3 وما بعدها.

(21) السابق: 416/6.

(22) السابق.

(23) متفق عليه.

(24) نفسه 210/5.

(25) نفسه 22/3.

(26) نفسه 424/5.

(27) نفسه 447/5.

(28) الفقه الإسلامي 608/5.

(29) السابق 436/4.

المصادر والمراجع

- 1 - القرآن الكريم .
- 2 - كتب السنة .
- 3 - ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، الأولى ، بيروت 1300 هـ .
- 4 - ابن عابدين ، حاشية رد المحتار، الحلبي ، القاهرة ط 1 ، 1966 .
- 5 - ابن قدامة ، المغني ، مكتبة الجمهورية ، القاهرة ، د . ت .
- 6 - العرجاني ، التعريفات ، مكتبة لبنان ، بيروت ، 1978 .
- 7 - الدردير ، الشرح الصغير ، محمد علي صبح ، القاهرة ، د . ت .
- 8 - الدامغاني ، قاموس القرآن .
- 9 - الكاساني ، بدائع الصنائع ، دار الكتاب العربي ، بيروت ط 2 ، 1982 .
- 10 - وهبة الزحيلي ، الفقه الإسلامي وأدلته ، دار الفكر ، بيروت ، الأولى 1984 .



الكتور سعد بن اسماعيل السويح

كلية الفئات - جامعة الفاتح - طرابلس

جاء في الصحاح⁽¹⁾ (الإرادة: المشيئة، وأصلها الواو لقولك راوده، إلا أن الواو سُكنت، فنقلت حركتها إلى ما قبلها، فانقلبت في الماضي ألفاً، وفي المستقبل ياءً، وسقطت في المصدر لمجاورتها الألف الساكنة، وعوض منها الهاء في آخره).

فالإرادة إذاً هي مصدر للفعل (أراد) بمعنى (شاء)، وهو مزيد من الفعل الثلاثي (راد) وفي اللسان (الرَّوَدُ) مصدر فعل الرائد، والرائد الذي يرسل في التماس النجعة وطلب الكلا والجمع رَوَاد، مثل زائر وزَوَار. ويورد صاحب اللسان طائفة من المعاني لهذا الفعل أهمها معاني الطلب والاختيار والنظر والسؤال ومنه قولهم: راد الدار يرودها، أي: سألها⁽²⁾.

والإرادة كما سبق المشيئة، وأراد الشيء شاءه، ومنه قوله تعالى: ﴿... يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر...﴾، [أنظر سورة البقرة، الآية: 185]، أي يشاء لكم اليسر ولا يشاء لكم العسر. والإرادة تكون للأمر المحبوب وغير المحبوب ومن الإرادة المحبوبة إرادة الله لعباده كما في الآية الكريمة، ومن الإرادة غير المحبوبة، إرادة الكفار إطفاء نور الله بأفواههم كما في قوله تعالى: ﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون﴾، [سورة

(1) الصحاح، إسماعيل الجوهري، دار العلم للملايين - بيروت تحقيق أحمد عبد الغفور عطار - (أنظر مادة رود).

(2) لسان العرب، جمال الدين محمد بن منظور، الجزء الثالث مادة: رَوَدَ دار صادر - بيروت.

التوبة، الآية: 32]، وكما سترد الإشارة فيما بعد، فإن الإرادة من الله سبحانه وتعالى تعني المشيئة المطلقة، أما عند نسبة الفعل إلى البشر فإنه يحمل معاني عديدة تتعلق إما بالمشيئة - بمعناها البشري المحدود - أو بالرغبة أو الميل أو النزوع أو الشوق، فعندما نقول: يريد فلان كذا فالمعنى الغالب هو: يرغب فلان في كذا أو يميل فلان إلى كذا.

ولقد ورد الفعل (أراد) بتصريفاته المختلفة في مواضع كثيرة جداً في القرآن الكريم.

والفعل (أراد) متعد بنفسه، وقد خَرَجَ صاحب اللسان تعدية الشاعر لهذا الفعل بإلى في البيت:

إذا ما المرء كان أبوه عبس فحسبك ما تريدُ إلى الكلام

بأن فيه معنى الذي (يحوجك) أو (يُجيشك) إلى الكلام⁽³⁾. أما أراده على الشيء، فمعناه ألزمه إياه أو حملة عليه، وهو بمعنى (أداره) كما يشير ابن منظور⁽⁴⁾.

والإرادة لا يمكن أن تصدر على وجه الحقيقة إلا من العاقلين، فالإرادة سواء كانت بمعنى المشيئة أو الاختيار أو الرغبة أو الميل لا يمكن أن تصدر - بالمعنى الحقيقي - عن الجمادات، أما إرادة الحيوان فهي مرتبطة بردود الفعل الغريزية أكثر منها بالاختيار العقلي الواعي، فنحن مثلاً حين نرى كلباً يلهث ندرك أنه يريد أن يشرب، وحين نسمع قطّة تموء في العراء ندرك أنها تريد أن تدخل، ونحو ذلك.

أما بالمعنى المجازي، فإن نسبة الإرادة والأفعال الإرادية، إلى الحيوان والجماد فكثير شائع، ولعل ذلك يعود في جوهره إلى رغبة الإنسان في (أنسنة - العالم من حوله، أي إضفاء الصفة الإنسانية أو البشرية على الجمادات والحيوانات.

ولقد دار جدل طويل في تاريخ الفكر الإسلامي حول نسبة أفعال العاقلين

(3) المصدر السابق - مادة: رَوَدَ.

(4) المصدر السابق - مادة: رَوَدَ.

كالإرادة إلى الجمادات، والتي ورد كثير منها في القرآن الكريم، وقد ذهب بعض أهل السنة إلى أن كثيراً من هذه الآيات يجب أن تحمل على وجه الحقيقة، وإن كانت كيميبتها غير معلومة لنا، فجهنم تنطق حقاً كما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لَجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلأتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾، [سورة ق، الآية: 30]، وحديث السماء والأرض حديث حقيقي، كما في الآية الكريمة: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾، [سورة فصلت، الآية: 11].

أما المعتزلة فقد توسعوا في المجاز، وذهبوا إلى تأويل جميع آيات القرآن الكريم التي نسبت فيها أفعال العاقلين إلى غير العاقلين على أنها تعبيرات مجازية تفقد فيها الألفاظ دلالاتها المعتادة لتكسب دلالات مجازية، وانسجاماً مع هذا الموقف يؤول المعتزلة كلام جهنم على أنه مجاز يراد به الإخبار عن سعتها وحديث السماء والأرض على أنه إشارة من الله عز وجل إلى خلقه وتكوينه لها، والآية الكريمة كما رأينا جاءت في معرض الإشارة إلى خلق السماء والأرض. وللمعتزلة تفسيرات أخرى كثيرة تعتمد على المجاز حاولوا من خلالها التثبت بموقفهم العقلي والرد على خصومهم⁽⁵⁾.

ولقد وقف آخرون من قضية المجاز القرآني موقفاً وسطاً بحيث لم ينكروا وروده في القرآن واللغة بعامة، مع التحفظ في القول به في بعض المواضع ذات المساس الوثيق بالعقيدة كتلك التي أشرنا إليها سابقاً، ومن هذا الفريق المعتدل ابن قتيبة الذي لا يخرج عن القول بالمجاز بل يكاد يعتبره ضرورة لغوية لا محيص عنها للمتكلم، أي أن المجاز ضرورة تعبيرية لا يستطيع المتكلم منها فكاً، وهو يقول في معرض رده على منكري المجاز في نحو قوله تعالى: ﴿... فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه...﴾، [سورة الكهف، الآية: 77]، ... ولوقلنا للمنكر لقوله ﴿جداراً يريد أن ينقض﴾: كيف كنت أنت قائلاً في جدار رأيته على شفا انهيار:

(5) أنظر: د. ناصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة - دار التنوير للطباعة والنشر - الطبعة الثانية - 1983 (دراسة شاملة مُتَقَصِّية لقضية المجاز القرآني والتفسير العقلي بين المعتزلة وخصومهم).

رأيت جداراً ماذا؟ لم يجد بُدأً من أن يقول: جداراً بهم أن ينقض، أو يكاد أن ينقض، أو يقارب أن ينقض. وأياً ما قال فقد جعله فاعلاً، ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم إلا بمثل هذه الألفاظ⁽⁶⁾.

وينطوي موقف ابن قتيبة على إدراك عميق لطبيعة اللغة، وإنَّ إسناده أفعال مثل الإرادة إلى الجمادات شائع في لغة العرب، ومن أمثلة ذلك ما يورده ابن منظور⁽⁷⁾ من أشعارهم نحو قول الشاعر:

في مهمسه قلقت به هاماتها قلق الفؤوس إذا أردن نضولا
وقول شاعر آخر: -

يريد الرمحُ صدر أبي براءٍ ويعدل عن دماء بني عقيل.

وفي هذا البيت الأخير معنى مجازي لطيف، حيث جعل الشاعر الرمح يتخير بإرادته صدر أبي براء، وينصرف عن دماء بني عقيل، فكأنَّه يطعن بمشيئته ويتخير لطلعته من يريد.

وإرادة صفة من صفات الله كالسمع والبصر والقدرة، وإرادة الله هي حكمه ومشئته، وهي قديمة قدم ذاته، نافذة في عبادته، ولا تقع الإرادة عند نسبتها إلى الخالق عز وجل بمعنى الميل أو النزوع أو الشوق أو الرغبة، وما شابهها من المعاني التي يحتملها الفعل أراد عند وقوعه من البشر، لأنه تعالى غني عن كل نزوع وميل، فمضى تحيل (أراد) فمعناه أنه حكم أنه كذا، وليس بكذا⁽⁸⁾.

ومن القضايا الكلامية التي ثار حولها جدل طويل في تاريخ الفكر الإسلامي قضية الجبر والاختيار ومحورها الإرادة، وقد ذهب المعتزلة إلى القول بوجود إرادة - بمعنى مشيئة - للإنسان تجعله مستحقاً على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة فالعبد قادر، خالق لأفعاله خيرها وشرها، ولقد استدلت المعتزلة بآيات قرآنية كثيرة

(6) ابن قتيبة - أبو عبد الله محمد بن مسلم، تأويل مشاكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر - دار التراث - القاهرة - الطبعة الثانية - 1973 (ص 132 - ص 133).

(7) لسان العرب، جمال الدين محمد بن منظور، الجزء الثالث، مادة: رَوَدَ - دار صادر - بيروت.

(8) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، مادة: الإرادة - دار الكتاب اللبناني - 1982.

يُوحى ظاهرها على الأقل بأن للإنسان مشيئة أو إرادة مستقلة فيما يتعلق بأفعاله نحو قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يَرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ، وَمَنْ كَانَ يَرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾، [سورة الشورى، الآية: 20]، ونحو قول عز وجل: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ...﴾، [سورة الكهف، الآية: 29]. ولقد فَرَّقَ المعتزلة بين مجال الفعل الإنساني وهو الفعل الذي يستحق المدح والذم (أي الثواب والعقاب)، وبين (الفعل الإلهي) وهو الذي لا دخل للإنسان فيه كالولادة والموت، وقالوا إن الله قد جعل لعباده مشيئة في المجال الأول، وهو مجال الفعل الإنساني ولم يجعل لهم مشيئة في المجال الثاني (الفعل الإلهي)⁽⁹⁾.

وأوضح تعبير عن هذا الموقف في أصوله المعتزلية الأولى، قول واصل بن عطاء: (إنه لا يجوز أن يريد الله من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله)⁽¹⁰⁾.

أما أهل السنة، فقد ذهبوا إلى القول بأن كل ما جرى على العبد من المعاصي فهو خلق من الله تعالى، وهو عدل منه سبحانه ومعصية من العبد. وكل ما جرى من العبد من الطاعات فهو خلق من الله تعالى، وهو من الله فضل. وهما من العبد طاعة ومعصية، ومن الله فضل وعدل⁽¹¹⁾.

أما من الجانب الفلسفي والنفسي، فإن للإرادة تعريفات متعددة يورد طائفة منها دكتور جميل صليبا في معجمه الفلسفي، فهو يشير مثلاً إلى أن الإرادة عند بعض الفلاسفة هي الفاعلية الدائمة المتجهة إلى جهة معينة، وإن كانت لا شعورية...⁽¹²⁾.

(9) د. علي فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، منشورات دار مكتبة الفكر للطباعة والتوزيع والنشر - طرابلس - ص 61.

(10) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تخريج محمد بلران - طبعة أولى مطبعة الأزهر.

(11) أنظر د. علي فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، منشورات دار مكتبة الفكر - طرابلس.

(12) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، مادة: إرادة - دار الكتاب اللبناني - 1982.

وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أن للإرادة مظاهر عدة، فهناك إرادة الحياة، وعند الفيلسوف شوبنهاور، المبدأ الكلي للجهد الغريزي الذي يحقق به الإنسان مثلاً نوعه. . وهناك إرادة القوة، وهي التي نادى بها الفيلسوف نيتشه الداعي إلى الإنسان المتفوق.

وهناك إرادة الشعور، وهي عند الفيلسوف فوّه، وتعني وجود نزعة أساسية عند الكائن الحي إلى إرجاع كل شيء إلى ذاته، وشعوره بأنه مركز الجاذبية.

والى جانب هذه التعريفات الفلسفية المختلفة للإرادة، يورد د. جميل صليبا في بحثه القيم عن الإرادة طائفة أخرى من الآراء للمفكرين والفلاسفة حول الإرادة، ومنها تفريق بعضهم بين الإرادة والاختيار، والإرادة والمشئّة⁽¹³⁾.

أما عند المتصوفين، فإن الإرادة هي ابتداء الكد وترك الراحة وهي المرحلة التي يبلغها المتصوف، فيصير (مريداً) ويقول الجنيد في هذا الصدد (الإرادة أن يعتقد الإنسان الشيء ثم يعزم عليه، ثم يريده، ولا تكون إلا بعد صدق النية) وهي - أي الإرادة: (الإقبال بالكلية على الحق والإعراض عن الخلق وابتداء الحكمة)⁽¹⁴⁾.

وأخيراً، بيّن علماء الأحياء أن الجهاز العصبي عند الحيوانات الفقرية ومنها الإنسان - يتكون من قسمين هما الجهاز العصبي المركزي أو الإرادي والذي يستطيع الإنسان بواسطته التحكم في عضلات يديه ورجليه وتحريكها في جميع الاتجاهات، والجلوس والوقوف والمشي وغيرها من الحركات، كما يتحكم هذا الجهاز في ردود الفعل المنعكسة. أما القسم الثاني فهو الجهاز العصبي اللاإرادي ويتحكم هذا الجهاز في تنظيم الدورة الدموية، وضغط الدم، وضربات القلب، والتنفس والهضم وغيرها من العمليات الحيوية التي لا يستطيع الإنسان التحكم فيها إرادياً⁽¹⁵⁾.

(13) المرجع السابق.

(14) المرجع السابق.

(15) المرجع السابق.



الدكتور سعد بن اسماعيل السويح

كلية الفنون - جامعة الفايح - طرابلس

ارتجال

الارتجال مصدر للفعل (ارتجل)، وهو بصيغة (افتعل) والأصل الثلاثي (رَجَل)، ومنه قولهم رَجَل الشاة وارتجلها أي عقلها برجليها، ورجلها يرجلها رجلاً وارتجلها: علقها برجلها، ومن مزيادات هذا الفعل (ترَجَل) بوزن (تفعّل) ويقال ترَجَل القوم إذا نزلوا عن دوابهم في الحرب للقتال، ويقال ترجلت المرأة أي صارت كالرجل، ومن مشتقاته: الراجل أي الذي يمشي على قدميه، ويجمع على رجال ورجالة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فِرْجَالاً أَوْ رُكْبَاناً﴾ [سورة البقرة، الآية: 239]⁽¹⁾.

ويورد ابن منظور من معاني ارتجل ما يلي: ارتجل الرجل ارتجالاً إذا ركب رجليه في حاجته ومضى، ويقال: ارتجل ما ارتجلت، أي اركب ما ركبت من الأمور، وترجل الزند، وارتجله: وضعه تحت رجليه. وارتجل الفرس ارتجالاً: راوح بين العنق والهلجلة، وارتجال الخطبة والشعر: ابتداءه من غير تهيئة، وارتجل الكلام ارتجالاً إذا اقتضيه اقتضاباً، وتكلم به من غير أن يهيشه قبل ذلك. وارتجل برأيه: انفرد به، ولم يشاور أحداً فيه، والعرب تقول: أمرك ما ارتجلت، ومعناه: ما استبددت برأيك فيه، قال الجعدي:

وما عصيت أميراً غير متهم عندي، ولكن أمر المرء ما ارتجلا

وترجل النهار، وارتجل، أي: ارتفع⁽²⁾.

وإن أكثر المعاني شيوعاً للفظ (ارتجال) في أساليبنا المعاصرة هو معنى

(1) لسان العرب، جمال الدين محمد بن منظور، الجزء الحادي عشر، مادة: رَجَل - دار صادر - بيروت.

(2) المرجع السابق.

(الابتداء من غير تهئية)، وبخاصة في الخطابة والشعر، فيقولون: ارتجل فلان قصيدة أو كلمة، أي ألقى قصيدة أو كلمة دون سابق إعداد، ونقول أيضاً في أساليبنا الحديثة: -

عمل مرتجل، ومشروع مرتجل، بمعنى أن العمل أو المشروع المشار إليه لم تسبق تهئته وإعداده ودراسته، وتكون صفة الارتجال في هذا الموضوع للذم، أما في مجال الشعر والخطابة فالغالب أن يكون الارتجال موضعاً للمدح دالاً على حضور البديهة وامتلاك زمام اللغة.

وقد يرد الارتجال بمعنى الابتداء أو الإتيان بجديد، والأقرب أن تكون هذه الدلالة متطورة عن معنى: الانفراد بالرأي والاستبداد به، وهو من المعاني التي ساقها ابن منظور لهذا الفعل كما رأينا.

ولقد جاء في عبارة ابن جني، وهو من رجال النصف الأخير من القرن الزابع، قوله: «... لأن للإنسان أن يرتجل من المذاهب ما يدعو إليه القياس...»⁽³⁾.

ومن وجهة نظر التطور الدلالي، يبدو أن المعنى الأصلي للفعل (ارتجل)، والذي يدل - كما رأينا - على ركوب المرء رجله ومضيه لقضاء حاجته، يوحي بأن (المرتجل) هو ذلك الشخص الذي يركب قدميه، أي يمضي في طريقه ماشياً دون تباطؤ أو تريث، ومن هذا المعنى، انتقلت دلالة الارتجال للتعبير عن أي عمل يقوم به المرء دون سابق تدبير أو إعداد.

ويلعب التطور الدلالي دوراً كبيراً في جميع اللغات، ولعلّ دوره في اللغة العربية أوسع من غيرها بحكم طبيعتها الاشتقاقية، فمن المعنى الأساسي الذي يحمله الفعل في أصله الثلاثي أو الرباعي مثلاً، تولد معان أخرى في الصيغ المزیدة، وتخضع هذه المعاني بدورها لدرجات متفاوتة من التطور الدلالي، مما قد يبعد بها عن معانيها الأصلية، وذلك لما يؤدي إليه التوسع المجازي من انتقال المعاني وتوالدها.

(3) أبو الفتح، عثمان جني، الخصائص، الجزء الأول ص 189، تحقيق محمد علي النجار - دار المهدي للطباعة والنشر - بيروت - لبنان.



الأستاذ السائح علي حيدر

جمعية الدعوة الإسلامية العالمية - طرابلس

الارتفاق مشتق من الرفق وهو: لين الجانب ولطافة الفعل، يقال: استرفقته فأرفقني بكذا، نفعني به وانتفعت.

ومرافق الدار المتوطناً والمطبخ ونحوها، والمرفق من الأمر ما ارتفعت به أي انتفعت، قال تعالى: ﴿وَيَهَيِّءْ لَكُم مِّنْ أَمْرِكُمْ مَّرْفَقًا﴾ [سورة الكهف، الآية: 16]، أي سعة، وقيل: معاشاً، وقيل: خلاصاً.

ويقال: بت مرتفقاً، أي متكئاً على مرفقي قال أبو النجم:

يكسرون في الاظلال والمشارك مرافق السندس للمرافق

وقال أعشى باهلة:

فبت مرتفقاً والعين ساهرة كأن نومي عليّ الليل محجور

وأصل المادة يدل على موافقة ومقاربة بلا عنف، وفي الحديث: «إن الله جل ثناؤه يحب الرفق في الأمر كله»⁽¹⁾.

وفي اصطلاح الفقهاء: هو حق مقرر على عقار بعينه لعقار آخر مملوك لغير مالك العقار الأول.

وجاءت المادة 1018 من القانون المدني الليبي بتعريف للارتفاق يتفق مع هذا

(1) انظر لسان العرب 118/10، ومعجم مقاييس اللغة ج 418/2، وأساس البلاغة 243 وشمس العلوم لنشوان الحميري 258/2 ومشارك الأنوار للقاضي عياض 312/2 والمغرب للمطرزي 194.

الرأي الفقهي إذ جاء نص المادة هكذا.

«الارتفاق حق يحد من منفعة عقار لفائدة عقار غيره يملكه شخص آخر. ويجوز أن يترتب الارتفاق على مال عام إن كان لا يتعارض مع الاستعمال الذي خصص له هذا المال».

ويلاحظ أن الجزء الأخير من هذه المادة يتناول ما يسميه الفقهاء بالاختصاص في ما يمنع أحيائه، ذلك أن الشوارع العامة، والميادين مثلاً حق عام لجميع الناس ولا يُمكن أحد من البناء فيها والاختصاص بها ولكن يجوز للبلدية أن تسمح لأصحاب العقارات ببناء الشرفات والسباطات (البناء المعلق بين عمارتين فوق الطريق العام) ما لم يترتب على ذلك ضرر بإعاقة المرور والاستعمال للطريق وهو ما أجازته مالك والشافعي والأوزاعي والصاحبان لأنه ملك ما لم يتعين ملك أحد فيه فكان جائزاً من غير مضرة كالمشي في الطريق والجلوس فيها⁽²⁾.

وإذا كانت اللغة لا ترى فرقاً بين الارتفاق والانتفاع فإن الفقه الإسلامي يجعل فروقاً واضحة بين حق الارتفاق وحق الانتفاع والفرق بينهما هو:

1 - حق الارتفاق دائم مقرر على العقار بغض النظر عن تغير المالك فهو حق دائم ولا يسقط إلا بتنازل المنتفع، ويرى المالكية جواز تحديده بمدة معينة إن كان الحق مترتباً على عوض محدد بمدة معينة⁽³⁾.

أما الانتفاع فقد يتعلق بعقار كالوقف والوصية، وقد يتعلق بمنقول وهو دائماً حق مقرر لشخص معين باسمه أو وصفه وقد ينتهي بمدة معينة.

وحق الارتفاق يورث ويصح الإيصاء به باتفاق المذاهب الأربعة لأنه حق تابع للعقار وإن لم يعتبره الأحناف مالاً - غير أنه في حالة الوصية ينتهي حق الموصى له بوفاته لأنها وصية بمنفعة تنتهي بموت المنتفع.

(2) انظر المغني ج 5 ص 33.

(3) انظر الفقه الإسلامي وأدلته 500/5 وموسوعة جمال عبد الناصر 274/4 والموسوعة الفقهية (الكويتية) ج 3 ص 9 وما بعدها. وفي الموسوعتين دراسات وإفية للمذاهب الإسلامية وإشارات قيمة للمراجع.

وحدد الأحناف حقوق الارتفاق في حق الشرب، وحق المجرى، وحق المسيل، وحق المرور وحق الجوار، وكثير من الفقهاء يتوسعون في معنى الارتفاق ليشمل منافع للأشخاص كإحياء الموات وحق الاختصاص بمكان معين في المسجد أو السوق مثلاً وبذلك توزعت الأحكام المتعلقة به في أبواب متفرقة من كتب الفقه فتذكر في باب الصلح، والوقف، وإحياء الموات، وتزاحم الحقوق، ونفي الضرر وسد الذرائع⁽⁴⁾.

ولتشعب الموضوع وسعته التي لا تتناسب مع المساحة المخصصة في هذه العجالة أكتفي بإشارات سريعة إلى أهم عناصره في الفقه الإسلامي وما أخذه منه القانون المدني الليبي وللمستزيد أن يرجع للمصادر.

1 - حق الشرب: هو حق ارواء الأرض من منبع، أو مجرى أو نهر، أو بشر يتقاسمه أصحاب الأراضي.

فإن كان الماء غير متملك يجري انسياباً من السيول ونحوها سقى الأول بأن يمسك من الماء إلى الكعبين ثم يترك الماء ليسقي من بعده وبذلك قضى رسول الله ﷺ في مياه وادي مهزور ومذنب وأما إن تجمع الماء في مكانه، وإن نبع يتغل فاعل فإن كان في أرض مملوكة فصاحب الأرض أولى بمائه ويحق له بيعه ومنع الناس منه إلا بثمن إلا إن عجز المحتاج عن الثمن وخاف الهلاك فله الانتفاع بما يدفع الضرر وإن استعمل القوة في ذلك.

وأما إن كانت الأرض غير مملوكة لأحد فلمن استخرج الماء أو جمعه الأولوية في الانتفاع ثم يترك الزائد لانتفاع غيره، وهذه البئر لا تباع ولا تورث⁽⁵⁾.

2 - وحق المجرى: هو أن يكون للأرض البعيدة مجرى للماء من وسط أرض جاره، ولا يمكنه منعه إلا إذا أضر به فيتلافى الضرر بوسيلة أو معالجة ما.

(4) انظر تبصرة الحكام لابن فرحون ج 2 ص 251 وما بعدها، والمقد المنظم للحكام لابن سلمون بهامشه ص 129، والقوانين الفقهية لابن جزي ص 345.

(5) انظر المقدمات الممهدة لابن رشد ج 2 ص 295 وما بعدها ط / دار الغرب الإسلامي وقارن بعض الاختلافات في بدائع الصنائع للكاساني ج 188/6 وما بعدها ط / دار الكتاب العربي.

3 - وحق المسيل: هو أن يكون أحد العقارين أعلى من الآخر فتسيل المياه من الأعلى للأسفل بواسطة أنابيب أو شبهها وليس لصاحب الأسفل منعه إلا إذا حدث ضرر بين -

وقد تناول القانون في المادة 818 حق المجرى وحق المسيل في النص التالي «يجب على مالك الأرض أن يسمح بأن تمر بأرضه المياه الكافية لري الأراضي البعيدة عن مورد المياه، وكذلك مياه الصرف الآتية من الأراضي المجاورة لتصب في أقرب مصرف عمومي، بشرط أن يعوض عن ذلك تعويضاً عادلاً .

4 - وحق المرور: هو أن يكون العقار محوطاً من جميع الجهات بعقار آخر فيتحتم على صاحب العقار المحيط تمكين صاحب العقار المحوط من المرور إليه وكان الفقهاء قديماً يحددون عرض الطريق بالأذرع وفقاً لوسائل مواصلاتهم، وهذه مسألة متعلقة بظروف الزمان والمكان فيحكمها العرف .

وقد تناولت المادة 821 من القانون حق المرور بما يتفق تماماً مع ما هو وارد بالفقه الإسلامي بحيث تكون الطريق بالقدر الذي يفي بالغرض في حدود المألوف عرفاً، وبأقل مشقة وأقل ضرر، نظير تعويض عادل .

5 - وحق الجوار: يشمل الجوار بين العقارين الأعلى والأسفل وحق الجار الملاصق، فللأعلى حق القرار على الأسفل وإذا انهدم الأسفل أجبر المالك على إعادته فإن امتنع بناه صاحب العلو ورجع عليه بقيمة النفقات إن بناه بإذن صاحبه أو بحكم القاضي، فإن بناه بدون إذن أو حكم رجع بقيمته وقت تمامه⁽⁶⁾ .

وهذا ما تناولته المادتان 863 و 864 من القانون المدني وأضافت المادة 865 النص على عدم جواز الزيادة في ارتفاع البناء الأعلى بحيث يضرر بالأسفل، وهذا الحكم متفق تماماً مع القواعد العامة في الفقه الإسلامي .

وللجار الملاصق الحق في أن يكون ملكه في أمان من تصرفات جاره فلا

(6) الفقه الإسلامي وأدلته ج 5 ص 498 .

يحدث تصرفاً يضر ضرراً يينا بعقاره⁽⁷⁾.

ويجبر الجار على تمكين جاره من ترميم عقاره من داخل بيته إن لزم الأمر وتمكينه من إدخال مواد البناء اللازمة ودخول الفنيين اللازمين وله أن يمنع الجار نفسه من الدخول إن لم يكن من العاملين في الترميم⁽⁸⁾.

وفي شأن حماية الجار الملاصق جاء نص المادة 816 من القانون كالاتي :-

1 - على المالك ألا يغلو في استعمال حقه إلى حد يضر بملك الجار.

2 - ليس للجار أن يرجع على جاره في مضار الجوار المألوفة على أن يراعي في ذلك العرف وطبيعة العقارات، وموقع كل منها بالنسبة للآخر، والفرص الذي خصصت له، ولا يحول الترخيص الصادر من الجهات المختصة دون استعمال هذا الحق.

وإذا أذن صاحب عقار بوضع سقف على حائطه أو الاستناد إليه اعتبر هذا الإذن مكتسباً صفة الدوام إلا إذا انهدم الحائط المرتفع به فينقطع الإذن وتحتاج إعادة السقف إذا جدد البناء إلى إذن جديد.

والمرافق العامة هي الملك المشاع لانتفاع الناس جميعاً ولا يجوز الاستئثار به دونهم كالطرق والشوارع والميادين والأسواق والشواطئ والمساجد ونحو ذلك.

وإذا سبق أحد إلى مكان في السوق أو الشاطئ أو المسجد اختص به وكان به أولى من غيره.

والأراضي البعيدة عن العمران التي لم يسبق ملكها فهي لمن يعمرها فيملكها بالتعمير وبعض الفقهاء لا يشترط الإذن بذلك ويرى مجرد الإحياء كافياً لكسب الملكية لقول الرسول ﷺ: «من أحيأ مواتاً فهي له».

(7) انظر المغني لابن قدامة ج 5/51.

(8) انظر درة الغواص في محاضرة الخواص لابن فرحون ص 279.

غير أنهم يشترطون: للإحياء ألا يضر بحرم ملك غيره السابق عليه سواء أكان هذا الحرم عاماً كالبلدة أو خاصاً كدار ويثر وشجرة مثلاً.

فللقرية محتط بها ومرعاها ومسرح أهلها بدوابهم وللدار مسيل مائها، ومرعى ترابها ومتنفس أهلها في حياتهم المعتادة.

وبعض الفقهاء كالأحناف والحنابلة يرى تحديد حرم البشر والأشجار بالأذرع ويرى المالكية إخضاع ذلك للعرف وما يشير به أهل العلم والاختصاص إذ القاعدة العامة في الارتفاق قول الرسول ﷺ: «لا ضرر، ولا ضرار»⁽⁹⁾.

(9) انظر منح الجليل للحطاب ج 6 ص 2 وما بعدها والتاج والإكليل للمواق نفس الجزء ص 3 وما بعدها والمغني لابن قدامة 151/6 وما بعدها والأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام ص 123 وبدائع الصنائع 6 - ص 192 وما بعدها والقوانين الفقهية لابن جزي الفرناطي ص 343 وما بعدها . وموسوعة التشريعات الليبية القسم المدني ط/ دار المعارف بمصر.



الأستاذ السائح علي حسين

جمعية الدعوة الإسلامية العالمية - طرابلس

الإرث مصدر ورث يرث فَهَمَزُتُهُ أصلها واو ومن معاني الكلمة البقاء، والوارث صفة من صفات الله تعالى فهو الباقي الدائم الذي يرث الأرض وما عليها وهو خير الوارثين.

قال ابن الأعرابي وابن سيده: الورث، والإرث، والتراث، والميراث: ما ورث.

وقيل: الورث والميراث في المال، والإرث في الحساب.

ويقال: ورث في ماله، أدخل فيه من ليس من أهل الوراثة، بمعنى أن يكون الشيء لقوم ثم يصير إلى آخرين بنسب أو سبب.

قال عمرو بن كلثوم:

ورثناهن عن آباء صلق ونورثها إذا متنا بنينا⁽¹⁾

وفي اصطلاح الفقهاء، الإرث، أو الميراث: حق مقابل للتجزيء يثبت لمستحقه بعد موت من كان له ذلك لقرابة بينهما أو نحوه.

وكما يسمى هذا العلم بعلم الميراث يسمى بعلم الفرائض جمع فريضة بمعنى مفروضة مقدرة من الشارع.

(1) انظر لسان العرب ج 2 ص 199 ومعجم مقاييس اللغة ج 6 ص 105.

اهتمام العلماء بهذا العلم :

لقد اهتم الصحابة والتابعون ومن جاء بعدهم بهذا الفرع المهم من الفقه الإسلامي العظيم نظراً لحاجة المجتمع الإسلامي إلى تحقيق العدالة في توزيع الثروة، وإيصال الحقوق إلى أربابها دون جور أو محاباة.

وفي فضل هذا العلم، والحث على تعلمه وتعليمه رويت أحاديث كثيرة قبلها البعض وتردد فيها آخرون، والمقام لا يتسع لذكرها، وما قيل فيها.

ونظراً لتشعب مسائله وارتباطها بالحساب فقد اتسع البحث فيه وأفرد بكتب مستقلة ابتداء من القرن الثاني للهجرة مع بداية تدوين الأحكام الفقهية.

ومن أوائل من أفرده بكتب خاصة في القرنين الثاني والثالث ابن شبرمة، وابن أبي ليلى، وأبو ثور.

وكانت كتب الفقه المدونة في هذين القرنين خالية من أحكام المواريث مثل المدونة لسحنون، والجامع الكبير والجامع الصغير لمحمد بن حسن الشيباني، والام للإمام الشافعي.

ولم تشمل كتب الفقه على الفرائض إلا في القرن الرابع مثل رسالة ابن أبي زيد ومختصر القدوري في الفقه الحنفي واستمر الحال كذلك في الأعصر التالية إلى العصر الحديث حيث رجع أفرادها بالتأليف في الدراسات الجامعية المقارنة وعلى العكس من كتب الفقه كانت كتب السنة مشتملة على المواريث كالموطأ ومصنف ابن أبي شيبة والصحاح الستة وغيرها.

ونظراً لسعة الموضوع وعدم تناسبه مع المساحة المخصصة لمثل هذه الأبحاث فقد تركت الأدلة ومناقشتها كما تركت الحساب والتطبيق لحل المسائل لإمكان أن يكون في مادة مستقلة.

واكتفت بمادة فقهية مركزة في اختصار شديد وعسى أن يكون فيها غنى.

شروط الإرث :

لا يعتبر مال الإنسان إرثاً إلا إذا تحققت الشروط التالية :

(أ) تحقق موت المورث حقيقة، أو حكماً كالمفقود الذي حكم القاضي بموته أو تقديراً كجنين فيه غرة.

(ب) تحقق حياة الوارث بعد موت المورث أو إلحاقه بالأحياء تقديراً كمن انفصل حياً حياة مستقرة، وبعض الفقهاء يشترط لثبوت الحياة استهلاكه صارخاً، وبعضهم يكفي بكل ما دل على الحياة.

(ج) العلم بالجهة المقتضية للإرث من قرابة أو نسب، والدرجة المجتمع فيها الحي مع الميت.

أسباب الميراث:

اتفق الفقهاء على ثلاثة أسباب للإرث اختلفوا في الرابع فالمتفق عليه:

1 - النكاح الصحيح عقده وإن لم يحصل وطء ولا خلوة شرعية فلو مات أحد الزوجين بعد العقد وقبل الدخول ورثه الحي.

هذا إذا كان العقد في حال الصحة أما في حالة المرض فلا إرث، وكذلك لا إرث في نكاح متفق على فسادته وإن تم الدخول كنكاح محرم بنسب أو رضاع أو خامسة.

أما المختلف في فسادته كنكاح المحرم ونكاح الشغار فالمشهور عند المالكية الإرث ما لم يفسخ، وقيل لا إرث مطلقاً.

كما يشترط استمرار الزوجية إلى وقت حصول الموت سواء أكان الاستمرار حقيقة أو حكماً كالمطلقة طلاقاً رجعياً وحصل الموت وهي في العدة، أما المطلقة طلاقاً بئناً فلا إرث إلا إذا كان الطلاق في المرض واعتبر الزوج فاراً من إرثها فترث.

2 - النسب وهو صلة القرابة الدموية بين الحي والميت بأن يكون من أصوله كالأب والجدة والأم والجدة، أو من فروعه كابن وابنة أو من الحواشي كالأخ والأعمام وسيأتي تفصيل ذلك.

3- الولاء وهو سبب لا وجود له في حياة الناس اليوم، وعرفه الفقهاء بأنه عصبية سببها نعمة المعتقد على رقيقه وترث به عصبية المعتقد المتعصبون بأنفسهم، ولا يرث المعتقد معتقه عند عامة الفقهاء.

أما المختلف فيه فهو بيت المال كما يسميه المالكية ويسميه الشافعية جهة الإسلام، وهو وارث من لا وارث له عندهما والأحناف والحنابلة لا يعتبرونه وارثاً وإنما يستحق تركة من لا وارث له باعتبارها مالاً لا مائلك له فهو لصالح المسلمين كاللقطة التي لم يعرف صاحبها.

فالتيجة واحدة والاختلاف في الاعتبار، ويرى الشيعة الإمامية أن وارث هذه التركة الإمام يتصرف فيها كيف يشاء.

وإذا فقد بيت المال الذي تصرف منه الدولة على مصالح المسلمين يتصدق بالتركة على الفقراء ولا يعطي لمن يعبث بها إن كان النظام فاسداً.

موانع الإرث:

بعض الفقهاء يحصر موانع الإرث في الرق، والقتل، واختلاف الدين وبعضهم يضيف كل سبب يؤدي إلى الحرمان من الإرث.

(أ) الرق لا يورث الرقيق بالزوجة أو القرابة لأن ماله لسيده وفيه تفصيل في المذاهب لا فائدة في نقاشه الآن وليرجع إليه في المطولات.

(ب) القتل والمراد به القتل العمد العدوان، فالقاتل لا يرث لأن فعله مظنة استعجاله لما يعود عليه فيعامل بنقيض مقصوده.

وفي القتل الخطأ يرث من المال دون الدية عند المالكية ويزى الأحناف والشافعية والحنابلة عدم الإرث وإن كان القتل خطأ.

وإذا كان القاتل صبيّاً أو مجنوناً ورث عند الأحناف وبعض المالكية لأن فعلهما لا اعتبار له فهما غير مؤاخذين ويمنعان من الإرث عند بعض المالكية والحنابلة والشافعية سداً للباب ومحافظة على حياة الإنسان.

(ج) اختلاف الدين فلا توارث بين مسلم وكافر لقول الرسول ﷺ فيما رواه الشيخان: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم».

والمالكية لا يورثون من أسلم قبل قسمة التركة إذا كان وقت موت المورث كافراً لأن قاعدة المذهب أن سبب انتقال ملك المورث إلى الوارث الموت لا قسمة التركة، والحنبلة يرون توريثه إن أسلم قبل القسمة ومنه إسلام الزوجة إن مات زوجها وهي في العدة من طلاق أو أسلم من كان مرتداً.

وشذ بعض الشافعية فورثوا المسلم من الكافر واعتبروا لإرثهم كنكاح الكتابيات.

والمرتد لا يرث إن بقي على رده باتفاق لأنه لا يقر عليها وبإصراره دخل في الحديث السابق ولا يورث إن مات وماله فيء لبيت المال إلا أن أبا حنيفة يرى أن ما كسبه حال إسلامه يورث عنه لأقربائه المسلمين وما اكتسبه حال رده فهو فيء.

(د) اختلاف الدارين: هذا سبب مانع من الإرث عند الشافعية وهو أن يكون كل من المتوارثين في دار لها نصرة ومنعة مستقلة عن الأخرى بحيث لو قامت بينهما حرب لقاتل أحدهما الآخر أو يكون أحدهما في دار الإسلام والآخر في دار الحرب ورد الجمهور هذا بأن الأخوة بين المسلمين مدارها الإيمان وإنما المؤمنون أخوة وليس النصرة والموالاة الدنيوية.

(هـ) الدور الحكمي: وهو سبب مانع من الإرث عند الشافعية أيضاً، وهو أن يلزم من التوريث عدمه وصورته: أن يقر حائز للمال في ظاهر الحال بمن يحجبه حرماناً، كما إذا أقر أخ لأب يصح إقراره بابن للمتوفى مجهول النسب ففي هذه الحالة يثبت النسب ولكن لا يرث، إذ يلزم توريثه الدور الحكمي لأنه لو ورث الابن لحجب الأخ فلا يكون وارثاً، وفي هذه الحالة لا يصح إقراره، وإذا لم يصح إقراره لم يثبت النسب وإذا انتفى النسب انتفى الإرث، فإثبات الإرث يؤدي إلى نفيه، وما أدى إثباته إلى نفيه انتفى من أصله.

تلك هي الموانع المتفق عليها والتي انفرد بها الشافعية وزاد بعض الفقهاء صوراً عديدة منها:

1- جهل تأخر موت الوارث.

2- اللعان.

3- الزنى.

4- عدم استهلال الجنين صارخاً.

5- الشك ومنه الشك في النسب، والشك في الحمل، والشك في جنس الوارث، والشك في تعيين المستحق الخ.

ويلاحظ أن هذه تفاصيل لا داعي لها لأنها تدور حول عدم توفر الشروط المطلوبة لوصف المال بأنه تركه تورث فكل هذه الصور تمثل انتفاء الزوجية أو عدم ثبوت النسب فهي داخلة ضمناً وإن لم تعد مفصلة.

مشروعية الإرث وحكمته:

نزل القرآن الكريم محدداً تحديداً دقيقاً أحكام الموارث وأنصبة الورثة في الآيات. (11- 12- 176 من سورة النساء).

ولهذا كانت الاختلافات والاجتهادات قليلة بين الفقهاء في هذا القسم من الأحكام الشرعية.

وثبت بالسنة تورث الجدة السدس بما رواه المغيرة بن شعبة وغيره عن الرسول ﷺ.

واجتهد عمر بن الخطاب في تورث الجدة من قبل الأب ووافق الصحابة فاعتبر اجتهاده داخلاً في عموم الإجماع كتورث الابن.

وأكثر ما تضاربت فيه الآراء هو ميراث الجد مع الأخوة في حالة اجتماعهم. وهذا الحسم الإلهي لمسائل الميراث قطع أسباب التنازع وتقاطع الأرحام الذي ينشأ عن شح النفس البشرية بالمال من جهة، وأدى إلى تفتيت تكديس الثروات بين مجموعة محددة من الناس وحرمان آخرين من جهة ثانية وبهذا تعبد الدورات المالية إلى التوازن والعدالة في التوزيع كلما نشأت فيها فوارق بين فئة وأخرى.

أركان الإرث :

لا إرث ولا تدخل في أموال الآخرين باعتبارها تركة ما لم تتحقق الأركان التالية :

(أ) المورث : وهو الشخص الميت حقيقة أو حكماً كما سبق .

(ب) الوارث : وهو الشخص الذي بقي حياً بعده ولو لحظة سواء أكانت الحياة حقيقة أو تقديرأ .

(جـ) المال : وهو المعبر عنه بالتركة - للميت - فإن فقد ركن من هذه الأركان فلا إرث .

المال :

يرى المالكية أن المال الذي خلفه الميت يعتبر تركة وإن تعلق حق الغير به ، والأحناف لا يعتبرون تركة إلا ما كان خالياً من تعلق حق الغير به فالأحناف يخرجون الديون والحقوق من هذه التسمية والمالكية يعتبرونها من ضمن التركة .

وعلى كل فكل ما تركه الميت من مال على ملكه ولو كان مغصوباً أو مسروقاً أو ديناً في ذمة الغير أو وديعة على سبيل الإعارة تعتبر مالاً يورث ، واعتبروا من الحقوق التي تورث خيار العيب لأن المورث استحق الملك سليماً فكذلك الوارث .

وعند المالكية والشافعية تورث الحقوق المجردة أيضاً كحق الشفعة وخيار الشرط .

واتفقوا على دخول حق القصاص وعدم دخول حق الانتفاع فإذا كان المورث يسكن داراً على سبيل الانتفاع عادت الدار للموصى بها أو ورثته بمجرد موت المورث ولا حق لورثته في المطالبة بها .
ما يبدأ به من التركة :

يلاحظ أن القرآن الكريم عبر عن الإرث والدين بعد الوصية في قوله تعالى :

﴿من بعد وصية يوصي بها أو دين﴾ [النساء، آية: 11] والفقهاء مجمعون على أن الدين مقدم على الوصية، وقالوا إن الحكمة في تقديم الوصية على الدين تنبيهاً على أهمية الوفاء بها، ولأنها كالإرث تعطى بدون عوض فيخشى أن تبخل بها نفس الوارث، أما الدين فمعلوم أنه مستحق بمقابل في ذمة الميت فالمنازعة فيه أبعد.

وبعد ذلك هناك اختلافات يسيرة في المذاهب حول ما ينبغي تقديمه على غيره من حقوق تعلقت بالتركة.

1 - المالكية والشافعية والأحناف يقولون يبدأ بالحقوق المتعلقة بعين التركة كالرهن والمبيع المحبوس بالثمن ويضيف الشافعية والمالكية الزكاة إن حال الحال أو طوّل بها لأنها حق للمفقر في هذا المال ويرى الحنابلة تقديم تجهيز الميت (من غسل وتكفين ودفن) ويجعلون الحقوق السابقة تالية في الترتيب ويبدأ بالحقوق المتعلقة بأعيان التركة ثم الديون المرسلة وتشمل دين الله كالزكاة والكفارات أو ديون العباد.

2 - يجعل المالكية والأحناف والشافعية تجهيز الميت في المرتبة الثانية، ويضيف الشافعية نفقة تجهيز من تلزمه نفقته.

3 - يجعل المالكية ديون العباد ولو كانت مؤجلة لحلول الأجل بالموت في المرتبة الثالثة ويوافقهم الشافعية والأحناف غير أنهم يقدمون دين الصحة على دين المرض ويقدمونها على دين الله الذي ينفذونه من ثلث الباقي إن وجد وأوصى بها وإلا سقطت.

4 - تنفذ الوصايا بعد سداد ما سبق بشرط ألا تكون لوارث إلا إذا أجاز الورثة القدر الزائد وبشرط ألا تزيد على ثلث الباقي ولو كانت لغير وارث إلا إذا أجاز الورثة ذلك.

5 - ما بقي بعد تصفية الحقوق السابقة يقسم على الورثة وفقاً لأنصبتهم المقررة شرعاً.

الوارثون من الذكور:

1 - الابن وابنه وإن نزل.

- 2- الأب والجد وإن علا.
- 3- الأخ شقيق أو لأب أو أم.
- 4- ابن الأخ الشقيق أو لأب.
- 5- العم الشقيق أو لأب وأبنائهما.
- 6- الزوج.
- 7- المعتق (ولا وجود له الآن) ولا وارث من الذكور غير ذكر.

الموارثات من النساء:

- 1- بنت.
- 2- بنت الابن.
- 3- الأم.
- 4- الزوجة.
- 5- الجدة.
- 6- الأخت شقيقة أو لأب أو لأم.
- 7- المعتقة (ولا وجود لها الآن) ولا وارث من النساء غير من ذكر.

أصحاب الفروض:

أصحاب الفروض من الورثة هم الذين ذكر القرآن أنصبة محددة لهم أو ثبت عن الرسول ﷺ تحديد نصيب له كالجد والجدة وهم أربعة من الذكور الأب والجد أبو الأب وإن علا، والزوج، والأخ لأم.

ومن النساء ثمانية: البنت، وبنت الابن، والأم والجدة والأخت شقيقة أو لأب، أو لأم، والزوجة.

ومن هؤلاء من يرث بالفرض فقط، ومنهم من يرث بالفرض والتعصيب، وإنما حده له فرض يرث به حتى لا تنفذ التركة القابلة للقسمة ويبقى بدون شيء.

أما بقية الورثة فيرثون بالتعصيب.

الفروض المقدرة في كتاب الله :

حدد القرآن الكريم تقسيم التركة وفقاً للنسب التالية :

الثلث، والرابع، والنصف.

والسدس، والثلث، والثلثان.

وانعقد الإجماع على اجتهاد عمر بن الخطاب في ثلث الباقي بالنسبة للأم كما سيأتي.

ميراث أصحاب الفروض :

1 - الأب : للأب ثلاث حالات :

(أ) يرث السدس فرضاً إذا كان معه فرع وارث مذكر ابن أو ابن ابن وإن نزل.

(ب) يرث السدس فرضاً ويأخذ ما بقي بعد ذوي الفروض تعصياً وذلك إذا كان معه فرع وارث مؤنث بنت أو بنت ابن وإن نزل أبوها.

(ج) يرث بالتعصيب إذا لم يكن معه فرع وارث ذكر أو أنثى ففي هذه الحالة يأخذ جميع المال أو ما بقي بعد من له فرض في التركة.

2 - الجد :

يقصد به الجد الصحيح وهو ما ليس بينه وبين الميت أم في نسبه إليه فهو أبو الأب أو أبوه وإن علا أما أبو الأم فمن ذوي الأرحام ولا يرث.

والجد لم يذكر صراحة في القرآن على اعتباره وارثاً وإنما نزل منزلة الأب عند فقد الأب لأن القرآن يسميه أباً في قوله تعالى : ﴿ كما أخرج أبويكم من الجنة ﴾ [الأعراف، آية: 27] وقوله على لسان يوسف عليه السلام ﴿ وَاتَّبَعَتْ مَلَأَ أَبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ ﴾ [يوسف، آية: 38] وعلى هذا الاعتبار يأخذ نصيب الأب كما سبق بنفس الشروط وعند وجود الأب يحجب ولا يرث شيئاً.

ولكن الجد يختلف عن الأب في الحكم في حالتين :

الأولى : إن الأم تترث معه ثلث كامل المال ومع الأب ثلث الباقي في العمريتين كما سيأتي .

الثانية : إن الأب يحجب الأخوة والجد لا يحجبهم وارثه معهم على التفصيل الآتي :

(أ) اتفق الأئمة الأربعة على حجب الأخوة للأم مع الجد .

(ب) الأخوة الأشقاء والأخوة للأب ورثهم مالك والشافعي وأحمد وصاحب أبي حنيفة .

وحجبهم أبو حنيفة بالأب واعتبره مثله تماماً إلا في المسألتين (العمريتين) المشار إليهما، ووافقه على ذلك ابن جرير الطبري، والمزني وأبو ثور من أصحاب الشافعي .

واستعراض أدلة الفريقين لا يتناسب مع المساحة المخصصة لهذه العجالة .

نصيب الجد مع الإخوة :

لم يرد نص صريح من الكتاب أو السنة في تحديد نصيب الجد مع الأخوة، وإنما ثبت ذلك باجتهاد الصحابة .

والذي به العمل ما ذهب إليه زيد بن ثابت وتبعه عليه مالك وابن حنبل وأبو يوسف، ومحمد بن الحنفية والشافعية بشرط ألا يكون معه صاحب فرض هو أن نصيب الجد ثلث التركة ويعتبره عاصباً للأخوة ذكوراً وإناثاً أشقاء أو لأب أو يقاسمهم كواحد منهم بشرط عدم التقصان عن الثلث . فإن كان معه صاحب فرض بالإضافة إلى الأخوة يأخذ الأفضل له من أحوال ثلاث .

(أ) المقاسمة كواحد منهم .

(ب) ثلث الباقي بعد أخذ ذوي الفروض فروضهم .

(جـ) سدس جميع المال ولا ينقص عنه بحال .

ويلاحظ أن المقاسمة في حالة كون الأخوة أشقاء فقط أما إن كانوا أشقاء

وآخرين لأب فإن الأخوة لأب يعدلون على الجد في المقاسمة ويحجبهم الأشقاء عن الإرث وهذا ما يعرف بمسائل المعادة.

3- الزوج: لا يرث الزوج إلا بالفرض فقط وله حالتان:

الأولى: أن تكون المرأة المتوفاة ليس لها فرع وارث (ابن أو ابن ابن) لا من زوجها الحالي الوارث ولا من غيره وفي هذه الحالة يرث زوجها نصف تركتها.

أما الفرع غير الوارث كابن البنت فلا تأثير له.

الثانية: أن يكون لها فرع وارث منه أو من غيره ولو من زنى ففي هذه الحالة يرث زوجها ربع تركتها.

4- الأخ لأم: وهو من أدلى للميت بأمه دون أبيه ويشمل الأخ لأم الذكر والأنثى فهما سواء في الميراث عند الانفراد وعند الاجتماع ويقسمون حصتهما بالتساوي الذكر كالأنثى.

ولهما في الإرث حالتان:

الأولى: أن يكون الميت لا فرع وارث له ذكراً أو أنثى ابن أو ابنة، ولا أصل مذكر أب أو جد وفي هذه الحالة يرث الأخ لأم إذا كان واحداً ذكراً أو أنثى السدس.

الثانية: وينفس الشروط يرث المتعددون ذكراً أو إناثاً أو مجتمعين الثلث وميراثهم في الحالتين بالفرض ولا يرثون بالتعصيب لعدم إدلائهم للمتوفى بذكر.

وإذا كان للمتوفى أصل مذكر أو فرع وارث فإنهم يحجبون من الميراث حجب حرمان.

الوارثات من النساء بالفرض:

1- البنت: ويقصد بها بنت الميت من صلبه وسواء أكانت واحدة أو أكثر وليس معها أو معهن أخ شقيق أو لأب ففي هذه الحالة ترث المنفردة النصف وإن كان معها أخت أخرى أو أكثر يرثن الثلثين بالتساوي بينهما.

وإن وجد الأخ فالعيراث بالتعصيب وميأتي .

2- بنت الابن : وهي كل بنت تدلي للمتوفى بطريق الابن مهما نزلت درجتها وترث بنت الابن واحدة أو متعددة بالفرض إذا نزلت منزلة البنت من الصلب عند فقدانها وفقد معصب لبنت الابن .

وفي هذه الحالة ترث النصف إن انفردت والثلثين في حالة التعدد اثنان فأكثر .

وبقية أحوالها تأتي في التعصيب .

3- الأم : ترث الأم بالفرض فقط ولها حالات ثلاث :

1- السدس : إذا كان للميت فرع وارث أو جمع من الأخوة اثنان فأكثر ولو كان بعضهم محجوباً فينقلها من الثلث إلى السدس ولا يرث .

2- الثلث : إذا لم يكن للميت فرع وارث ولا جمع من الأخوة .

3- ترث بالفرض ثلث الباقي في صورتين يعرفان بالغراوين لشهرتهما وبالعمرتين لقضائه بذلك وعدم المعارضة له فاعتبر اجتهداه إجماعاً .

صورتها :

ماتت امرأة وخلفت زوجها، وأمها، وأبها، أو مات رجل وخلف زوجته وأمه، وأباه .

فالمسألة الأولى تصح من ستة، للزوج النصف، ثلاثة، والأم لا يوجد من يحجبها عن الثلث فلو أخذته وهو اثنان، لبقى للأب واحد وهو السدس فيصير نصيب الأنثى ضعف نصيب الذكر .

لذلك أعطيت ثلث الباقي فأصبحت حصتها نصف حصه الرجل .

والمسألة الثانية تصح من أربعة للزوجة الربع ويبقى ثلاثة فلو أعطيت الأم ثلثها كاملاً لورد الإشكال السابق، لذلك أعطيت ثلث الباقي .

وهو في الواقع سدس في الأولى وربع في الثانية، ولكنهم سموه ثلث الباقي

بعد فرض الزوج أو الزوجة تأدياً مع أسلوب القرآن الذي فرض لها الثلث وهذا الاجتهاد ينسجم مع حكم القرآن للذكر مثل حظ الأنثيين .

4 - الجدة : سواء أكانت من جهة الأم مثل أم الأم أو أمها أو أم الأب أو أم أبي الأب .

وترث الواحدة السدس إن انفردت وتشترك في السدس مع من تساويها في الدرجة بشرط عدم وجود الأم لأنها تحجب الجدة من جهتها أو من جهة الأب وعدم وجود الأب بالنسبة للجدة من جهته .

وأما إن كانت الجدتان غير متساويتين في الدرجة فإن كانت التي من جهة الأم أقرب حجبت البعدي وإن كانتا بالعكس ورثت البعدي من جهة الأم مع القربى من جهة الأب على الصحيح عند الشافعية والمالكية .

5-6 - الأخت الشقيقة أو لأب :

(أ) إذا انفردت الأخت شقيقة أو لأب إذا لم يكن مع أي منهما أخت ثانية أو أخ يعصبها ، وفي هذه الحالة ترث الأخت النصف فرضاً .

(ب) إذا ترك الميت أختين شقيقتين أو أختين لأب وليس له إخوة ولا أب فإن نصيب الاثنين فأكثر من درجة واحدة للثلاث .

أما إذا كان مع الأخت للأب أخت شقيقة أو أخ فميراثها بالتعصيب كما سيأتي .

ومع الأب أو الفرع الوارث الذكر فلا ترث الأخت شيئاً .

7 - الأخت للأم : سبق حكمها مع الأخ للأم .

8 - الزوجة : للزوجة الواحدة أو أكثر حالتان ترث فيهما بالفرض .

الأولى : عند عدم وجود الفرع الوارث للزوج سواء أكان منها أو من غيرها وفي هذه الحالة ترث الربع .

الثانية : أن يكون للزوج فرع وارث وفي هذه الحالة ترث الثمن .

مع ملاحظة ما سبقت الإشارة إليه في أسباب الإرث من صحة العقد واستمرار الزوجية ولو حكما.

الإرث بالتعصيب:

عصبة الرجل لغة بنوه وقرايته، سموا بذلك لأنهم أحاطوا به وقواه، ويقسم الفقهاء العصبة إلى عاصب بنفسه، وعاصب بالغير، وعاصب مع الغير.

وإذا أطلق اللفظ انصرف إلى العاصب بنفسه من يرث المال كله إذا انفرد أو يؤخذ الباقي بعد ذوي الفروض.

وعرف أيضاً بأنه كل ذكر لا تدخل في نسبته إلى الميت أنثى، لأن من دخلت أنثى في نسبته لا يكون عاصباً كالأخ للأم.

والعصبة بأنفسهم أربعة أقسام:

ابن وابنه وإن نزل⁽²⁾.

الأول: جزء الميت

الأب والجد وإن علا.

الثاني: أصله

الأخ الشقيق والأخ لأب وأبنائهما.

الثالث: جزء أبيه

العم الشقيق والعم للأب وأبنائهما.

الرابع: جزء جده

وزاد المالكية العتاقة وهي غير موجودة.

وبيت المال وقد سبق.

اجتماع العصبة:

وإذا اجتمع العصبة في تركة رتبوا بحسب الجهة على الترتيب السابق وكل جهة تحجب التي بعدها.

فإن تساوا في الجهة حجب الأقرب الأبعد لأنه أقرب منه في الدرجة.

(2) في باب الفرائض قدم الثاني على الأول والصحيح ما أثبت.

فإن تساوا قدم الأقوى وهو من يُدلي بآب وأم على الأضعف الذي يدلي بآب فقط .

وإذا اجتمع في الجهة الواحدة ذكور وإناث للذكر مثل حظ الأنثيين باستثناء الأخوة للأم فإنهم يقسمون بالتساوي لأنهم ليسوا عصبية .

وقد نظم بعضهم قاعدة الترتيب هذه بقوله :

فبالجهة الترتيب ، ثم بقربه ويعدهما التقديم بالقوة اجعلا

العاصب بالغير :

العصبية بالغير كلهن إناث وينحصرن في أربع فقط عند غير المالكية بنت الصلب، وبنت الابن عند فقد البنت والأخت الشقيقة، والأخت لأب إذا لم توجد الشقيقة فإن هؤلاء الأربع يصرن عصبية بأخوتهن الذين في قوتهن، وتزيد بنات الابن بكونهن يصرن عصبية أيضاً بأبناء عمهن الذين في درجتهم وبني إخوانهن وبني أعمامهن إذا حرمن من الإرث لولا وجودهم . مع ملاحظة أن من لا فرض لها من النساء لا تصير عاصبة بأخيها فبنت الأخ والعمة لا يعصبهما الأخ لأنهن لسن وراثت أصلاً، والأخ ينقل أخته من فرضها إلى التعصيب حتى لا تفضله في الإرث .

وأضاف المالكية عاصبة خامسة وهي الأخت مع الجد سواء أكانت شقيقة أم لأب وهي المعروفة بالأكدرية حيث اجتمع زوج وأم وجد وأخت فالمسألة من ستة للزوج النصف وللأم الثلث وللجد الباقي وهو السدس أدنى فرض له وتبقى الأخت بدون إرث وبهذا أخذ الأحناف .

غير أن المالكية ووافقهم الحنابلة والشافعية رأوا أن الأخت تستحق النصف إذا لا مانع لها منه وتعود المسألة إلى تسع وبما أن الجد يقاسم الأخوة إذا كانت القسمة خيراً له من فرضه فيجمع حصتها مع حصته ويعصبها للذكر مثل حظ الأنثيين .

العاصب مع الغير :

هو كل أنثى تصير عاصبة مع أنثى غيرها وهو اثنتان :

الأولى : الشقيقة فأكثر مع بنت أو بنات ، أو بنت ابن أو بنتا ابن فتأخذ البنت - أو أكثر - أو بنت الابن - أو أكثر - الفرض المقرر لها أو لهن ، وما بقي ترثه الشقيقة بالتعصيب وتنزل الشقيقة في هذه كحالة منزلة الشقيق فتحجب الأخ لأب إذا كانت مع البنت أو بنت الابن منفردة أو مجتمعة كما سبق .

الثاني : الأخت للأب من ذكر في الصورة السابقة لها نفس الحكم وتنزل في هذه الحالة منزلة الأخ من الأب فتحجب ابن الأخ الشقيق لأنها أقرب منه في الجهة .

الحجب :

الحجب من الميراث نوعان :

(أ) حجب بالوصف وهو الذي يعبر عنه بالمانع من الإرث وقد سبق بيانه والمتصف به لا يمنع أحداً من الورثة لا نقصاً ولا حرماناً ووجوده كالعدم باتفاق الأئمة الأربعة والجمهور خلافاً لابن مسعود الذي يحجب الزوجين والأم حجب نقصان بالأولاد والأخوة الكفار والإرقاء والقاتلين مع أنهم لا يرثون ، وتبعه داود الظاهري في هذا الرأي ، ووافقه ابن جرير الطبري والحسن البصري في القاتل خاصة .

(ب) حجب بالأشخاص وهو المراد عند الإطلاق .

والقاعدة العامة هي أن من لا يرث لا يحجب واستثنى منها الأخوة للأب والأخوة للأم مع الأشقاء فإنهم يعدون على الأم فينقلون فرضها من الثلث إلى السدس ولا يرثون ، ويعدون على الجد مع الأشقاء فينقصون حصته ولا يرثون .

وإن من يدلي إلى الميت بوارث يحجبه ذلك الوارث حجب حرمان عند وجوده ، وحيث وجد الأصل امتنع إرث من قام مقامه .

وهذه القاعدة تسري على العصبية بدون استثناء، وعلى كثير من أصحاب الفروض ويُستثنى منها بالنسبة إليهم أولاد الأم فإنهم يرثون مع وجودها ويحجبهم الأب والجد مع أنهم لا يدلون بهما.

والأقرب يحجب الأبعد، والأقوى يحجب الأضعف كما سبق في اجتماع العصبية.

والحجب بالأشخاص ينقسم إلى حجب حرمان وحجب نقصان.

حجب حرمان:

وهو أن يمنع الشخص غيره من الميراث بالكلية ولا يدخل على سنة من الورثة بإجماع الفقهاء.

1-2 الزوجان 3-4 الأب والجد 5-6 الابن والبنت.

وضابطهم كل من أدلى للميت بنفسه مباشرة.

حجب نقصان:

وهو نقل الوارث من سهم أكبر إلى سهم أقل منه ويدخل على خمسة من الورثة.

1- الزوج من النصف إلى الربع.

2- الزوجة من الربع إلى الثمن.

3- الأم من الثلث إلى السدس.

4- بنت الابن مع البنت من النصف إلى السدس تكملة الثلثين.

5- الأخت لأب مع الأخت الشقيقة من النصف إلى السدس تكملة الثلثين.

هذا إذا لم تكن هي وبنت الابن السابقة معهما أخ يعصبهما فينتقلان من فرض السدس إلى التعصيب.

وبقية الأحكام للمحجوبين نقصاناً قد مرت في الإرث بالفرض.

العول: هو زيادة السهام عن أصل المسألة بزيادة كسورها عن الواحد الصحيح، وترتب على العول نقصان أنصبة الورثة بنسبة هذه الزيادة.

ومثالها:

ماتت امرأة وتركزت زوجاً، وأماً وأختاً شقيقة.

فأصحاب الفروض يأخذ كل واحد منهم حصته كاملة إذ لا يوجد من يحجب حجب حرمان ولا نقصان.

وباعتبار الفريضة مشتملة على نصف وثلث فهي من ستة.

فالزوج يستحق النصف ثلاثة.

والأم الثلث اثنان.

والأخت الشقيقة النصف ثلاثة.

وبدهي أن نصفين وثلث أكثر من واحد صحيح فتصح من ثمانية ويلحق النقص جميع الورثة.

ولم يحدث في زمن الرسول ﷺ ولا زمن أبي بكر أن مات شخص وعالت فريضته وإنما حصل العول في زمن عمر بن الخطاب، وقيل أول فريضة عالت هي المثل السابق، وقيل هي امرأة توفيت عن زوج وأختين.

فالزوج له النصف والأختان لهما الثلثان والمجموع أكثر من واحد صحيح فتوقف عمر في المسألة فأشار عليه العباس بن عبد المطلب بالعول قياساً على الديون إذا زادت عن التركة ولم يخالفه أحد فاستمر العمل على ذلك دون معارض.

وفي خلافة عثمان أظهر ابن عباس مخالفته في هذا الاجتهاد فقيل له: لماذا لم تخالف عمر؟

فقال كان رجلاً مهاباً فهابته.

وخلاصة رأيه أن يقدم ما قدمه الله ويؤخر ما أخره فينقص نصيبه أو يحرم بالكامل.

فالذي أنزله الله من فرض إلى فرض كأحد الزوجين يعتبر مقدماً فيأخذ حقه كاملاً.

وما أنزله من فرض محدد إلى غير فرض فمؤخر كالبنات وبنات الابن والأخوات. ولكن رأيه لم يتابع عليه، واتفقت المذاهب الأربعة على العول لأن جميع الوارثين أصحاب حقوق ثابتة فهم متساوون في أصل الحق ويلحقهم ما يلحق ! الغرماء إن ضاقت التركة عن الوفاء بالحق كاملاً.

انتفاء الوارث:

إذا ماتت جماعة في كارثة ولم يعرف السابق من اللاحق في الوفاة انقطعت الصلة بينهم فلا يرث أحد منهم أحداً.

ميراث المشكل:

من أشكال جنسه فلم تتضح ذكوره من أنوثته بأن لم تكن له نفس الأعضاء المعهودة أو كان به النوعان والفقهاء مختلفون في كيفية الإرث عنه :

(أ) فإن مات له من يرثه فقد قال جمهور الفقهاء بوقف تقسيم التركة حتى يبلغ فتتضح ذكوره من أنوثته فإن احتيج إلى قسمة التركة أعطي هو وبقيّة الورثة أقل النصيبين ويوقف الباقي ، وذلك بأن يعامل هو باعتباره أنثى ، ويعامل بقيّة الورثة على اعتباره ذكراً .

(ب) وإن مات قبل بلوغه أو بلغ مشكلاً فلم تظهر فيه علامات تحدد جنسه ورث نصف نصيب الذكر ونصف نصيب أنثى وعلى هذا جمهور الفقهاء .

وقال الإمام أبي حنيفة يعطى الأقل ويقسم الباقي على الورثة .

وقال الإمام الشافعي يعطى اليقين ويوقف الباقي .

مثال ذلك لو كان للميت ولد ذكر وآخر مشكلاً فعند الشافعي للذكر النصف

وللمختلى الثلث، ويوقف السدس حتى يتضح الأمر أو يصطلح الورثة.

والمالكية أخذوا برأي الجمهور.

ميراث الحمل: إذا مات إنسان وكانت زوجته حاملاً حاملاً ظاهراً أو ادعته فهناك بحث يتعلق بلحوق النسب من عدمه وليس من موضوعنا، وهناك مسألة الإرث على افتراض ثبوت النسب.

وعند المالكية توقف التركة حتى يتبين الحمل بالوضع.

وعند أبي حنيفة يوقف للحمل نصيب أربعة بنين أو أربعة بنات أيهما أكثر ويقسم الباقي على الورثة.

ورأي أبي حنيفة مبني على أن أكثر ما عرف من التوائم أربعة وبعض الفقهاء يقول ثلاثة والبعض اثنين وبعض الأحناف يقول يوقف لذكر ويؤخذ كنفيل على الورثة برد الزائد إن تبين غير ذلك.

ميراث المفقود: المفقود الذي لا يعلم مكانه يوقف حقه في الإرث وماله حتى يبلغ مدة التعمير وفيها اختلاف كبير بين الفقهاء قال ابن عاصم:

وفيه أقوال أتت معينه أصحها القول بسبعين سنة

من تاريخ ولادته ثم يحكم القاضي بموته فيقسم ماله ويرثه من كان حياً وقت الحكم.

وهناك رأي آخر للأحناف يعتبره حياً بالنسبة لماله ميتاً بالنسبة لميراثه من غيره.

والحنابلة قسموا الفقد إلى قسمين:

(أ) قسم يترجح فيه الهلاك كالمفقود في الحرب أو في مفازة يهلك فيها الناس عادة.

وهذا ينتظر به أربع سنين ثم تقسم تركته وتعتد زوجته عدة وفاة وتزوج.

(ب) قسم يفقد في سفر مأمون عادة وهذا لا يقسم ماله ولا تعتد زوجته حتى يتيقن موته أو يبلغ عمراً لا يعيش إليه عادة وترك تقديره لاجتهاد القاضي .
وقيل ينتظر تسعين سنة من يوم ولادته .

المراجع

- 1 - التحفة لابن غلبون ، ط / كلية الدعوة الإسلامية .
- 2 - لباب الفرائض لمحمد الصادق الشطي ، ط / دار الغرب الإسلامي .
- 3 - موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامي ج 4 ، ط / المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية .
- 4 - الموسوعة الفقهية الكويتية ج 3 ، ط / وزارة الأوقاف بالكويت .
- 5 - دائرة معارف الشعب ج 5 ، ط / كتاب الشعب بمصر .
- 6 - شرح الدرة البيضاء عبد الرحمن الأخصري ، ط / مطبعة التقدم بمصر .
- 7 - الكافي لابن عبد البر ، ط / مكتبة الرياض الحديثة .
- 8 - شرح السراجية الشريف علي بن محمد الجرجاني ، ط / صبيح بمصر ، وقراءات متعددة في كتب الفقه .



الأستاذ محمد عبد الله الهرماني

كلية الشريعة الإسلامية - طرابلس

الأرجوزة: هي القصيدة من بحر الرجز، الذي تتكون تفعيلاته من تكرار (مستفعلن) ست مرات، موزعة على شطري البيت. ويبنى هذا البحر مجزوءاً من أربع تفعيلات كذلك.

وهو من البحور التي كثر استخدامها في العصر الجاهلي، وإن تحاماه الفحول، ثم خفت زمناً، ولكنه ما فتىء أن عاد إلى ازدهاره خلال العصر الأموي، وذلك بفضل أشهر رجاز العربية على الإطلاق وهم:

1 - أبو النجم العجلي.

2 - العجاج عبد الله بن ربيعة.

3 - ربيعة بن العجاج.

وكان أول من أطال الرجز وصيّره قصيدة متكاملة هو الشاعر المخضرم الأغلب العجلي المتوفى سنة (21 هـ) ولكن من بعده من أعلام هذا الفن قد وقفوا أنفسهم على القول في هذا البحر فصار ألصق بهم، منه بالأغلب العجلي.

وتطالعنا في قصائد هذا البحر خصيصتان هما:

كثرة ما فيه من الطرديات (انظر مادة طرد) وتميز لغته بالغرابة والبداوة.

وقد قصد إلى هذه الغرابة أحد الرُجّاز المبرزين في هذا الميدان هو رؤية بن العجاج أكثر من سابقه، بحيث تحولت الأرجوزة في شعره إلى غرض تعليمي

يتتبع ما شرد من غريب اللغة وحوشيتها، ويقدمها خدمة للمهتمين بذلك من العلماء والطلاب.

المصادر والمراجع

- (1) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب - مجدي وهبة - وكامل المهندس ص 17 * 99.
- (2) تاريخ الأدب العربي - لشوقي ضيف - العصر الإسلامي (ص 394).
- (3) الشعر والشعراء لابن قتيبة ص 107 - 108 - 110 - 511.
- (4) الموشع للمرزباني ص 213-215.
- (5) الأغاني للأصفهاني (راجع تراجم الرجاز).



الدكتور الصديقه العاتل

جامعة ناصر - طرابلس

الأرض في اللغة العربية مؤنثة، وهي اسم جنس، ولقد جاءت في لسان العرب لتدل على معانٍ عديدة منها؛ الموضع أو المكان الذي يعيش عليه الإنسان. وجمعها: أراضٍ وأروض وأرضون. كما تعني سِفلة البعير أو الدابة: قال العرب بعير شديد الأرض إذا كان شديد القوائم. وأرض الإنسان: ركبته فما بعدهما. وهي تعني الإقامة والثبات في المكان، قال العرب تأرض فلان بالمكان إذا ثبت ولم يبرح. وهي تعني التصدي، قيل جاء فلان يتأرض بي أي يتصدي ويتعرض. ويقال أرضت الكلام إذا سويته. والأرض: دوار يأخذ الرأس، وتعني الرعدة أو النفضة.

ولقد وردت كلمة الأرض في القرآن الكريم مُعرّفة بالالف واللام في أربعمائة وخمسين موضعاً. وهي في العموم لا تخرج عن أحد المعاني الثلاثة التالية:

١ - الأرض بمعنى الكوكب الذي يعيش عليه الإنسان، قال تعالى: ﴿الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء﴾ [سورة البقرة، 22].

وقال تعالى: ﴿الذي جعل لكم الأرض مهداً، وسلك لكم فيها سبلاً﴾ [سورة طه، 53].

2 - وردت كلمة الأرض في بعض المواضع لتعني جزءاً من هذا الكوكب، قال تعالى: ﴿قال اجعلني على خزان الأرض إني حفيظ عليم﴾ [سورة يوسف، 55].

3 - ورد الاسم ليعني أرض الجنة في قوله تعالى: ﴿وقالوا الحمد لله الذي

صدقناه وعده وأورثنا الأرض ننبأ من الجنة حيث نشاء ﴿ [سورة الزمر، 74].

وعموماً فإن الجمهور الأكبر يستعمل كلمة الأرض لتدل على هذا الكوكب الذي تعيش الكائنات الحية فوق سطحه لتوفر مقومات الحياة الأساسية، كالماء والهواء والضوء. ولقد حاول الإنسان خلال تطوره التاريخي أن يفهم ويفسر الطريقة التي تكوّن بها هذا الكوكب. فظهرت العديد من النظريات التي حاولت أن تشرح ذلك. فأقترح (كانت) و(ولا بلاس) خلال القرن الثامن عشر، أن كوكب الأرض مثل بقية الكواكب تكوّن نتيجة تكاثف كتل غازية كانت تملأ الكون، وأن شمسنا الحالية تكونت قبل الكواكب بزمان طويل.

وفي الوقت الحاضر تشير الأبحاث إلى أن المجموعة الشمسية تكونت نتيجة برودة وتكاثف حزام من الغازات حول الشمس، وإن كان مصدر تلك الغازات لا يزال موضع اختلاف. أما مادة الأجرام السماوية أو الفضائية فهي مكونة أساساً من الهيدروجين وبعض الهيليوم، وهي بالتالي تكون قد انفصلت عن حزام الغازات وانطلقت إلى الفضاء في وقت سابق، وأن الأجسام الأقل تطايراً، تكاثفت في صورة السيليكات ومعادن الحديد وكونت المادة الأصلية لقشرة وباطن الأرض، والتي يبلغ متوسط كثافة صخورها حوالي 5.5 جرام لكل سنتيمتر مكعب.

والأرض كوكب بيضاوي الشكل، منبسط مهياً لسكن واستعمال الإنسان، قال تعالى: ﴿والأرض بعد ذلك دحاها﴾ [سورة النازعات، 30]، فهي منبعجة وليست كاملة الاستدارة، فلقد ثبت أن طول قطر الأرض الاستوائي (6.378 كيلو متر) أكبر من قطرها القطبي (6.357 كيلو متر)، وذلك بفعل تأثير قوة دورانها حول محورها ويفعل قوة الطرد المركزية.

والقول بكروية الأرض يرجع إلى القرن السادس قبل الميلاد، زمن الحضارة الإغريقية، حيث أوضح العالم فيثاغورث كرويتها. كما عمل ارسطو على تأكيد ذلك ببعض الأدلة التي منها ظل الأرض حول القمر الذي يظهر على شكل دائري، وكذلك ملاحظة تغيير في أماكن الشمس والنجوم أثناء السفر من الشمال إلى الجنوب.

وفي سنة 250 ق.م استطاع (ايراتوستينس) أن يحدد كمياً حجم جسم الأرض وذلك بتمكّنه من حساب محيطها. ومع ذلك فإن كروية الأرض لم تلق قبولاً من جمهور العامة إلا بعد أن أثبت البحارة كرويتها خلال القرن السادس عشر.

وللأرض دورتان، أولاهما حول محورها، وتتم كل 24 ساعة تقريباً وينتج عنها تعاقب الليل والنهار فوق السطح. أما الدورة الثانية فهي تتخذ مداراً إهليلجياً، وتتحرك حول الشمس 29.8 كيلو متر/ ثانية. وتستغرق الأرض سنة كاملة ($\frac{1}{4}$ 365 يوماً) لتتم دورتها حول الشمس التي ينتج عنها تعاقب الفصول الأربعة.

وتستقى المعلومات حول الجزء العلوي من جسم الأرض من خلال نتائج الأبحاث والدراسات الحقلية، أما المعلومات حول الأجزاء العميقة من باطنها فانهي تستنبط من خلال تحليل الاهتزازات الزلزالية، ومن دراسة مجالها المغناطيسي. وهي ظواهر طبيعية لا دخل للإنسان في حدوثها وإنما عليه الانتظار حتى حدوث الهزات الزلزالية الرئيسة لتسجيلها وتحليلها.

أما التفجيرات الاصطناعية الممثلة في التفجير النووي، فقد ينتج عنها اهتزازات تصلح للبحث والدراسة إلا أنها مكلفة من الناحية الاقتصادية.

وتشير نتائج الدراسات المتعلقة بباطن الأرض إلى أن العلماء تمكنوا من تمييز المجالات التالية:

1 - قشرة الأرض: وهي الجزء العلوي الخارجي من جسم الأرض، ويتراوح سمك صخورها فيما بين 8 إلى 40 كيلو متر، وتمثل القمم العالية فوق اليابسة السمك الأكبر للصخور، والذي يقل حتى يكاد ينعدم في قيعان المحيطات. ومع أن قشرة الأرض لا تشكل إلا جزءاً يسيراً من الحجم، إلا أن نشاطات الإنسان المختلفة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا الجزء من الأرض.

2 - المانتيل (الغلاف الصخري المدش): ويتكون هذا الغلاف من صخور الأولوفين الصلبة، وهو يمتد فيما بين قشرة الأرض ونواتها، ويبلغ سمك هذا المجال الصخري حوالي 2900 كيلو متر.

النواة (قلب الأرض): وهي مكونة أساساً من الحديد والنيكل وأمكن تمييزها

إلى قسمين، هما النواة الخارجية والتي يعتقد بأنها في حالة ليّنة، والنواة الداخلية والتي يعتقد بأنها في أشد حالات الصلابة، نتيجة للضغط الشديد الواقع عليها. ومع ذلك فإن المعلومات حول نواة الأرض لا زالت محدودة نسبياً.

وبالإضافة إلى الغلاف الحجري الصخري، للأرض أغلفة ثلاثة أخرى، هي الغلاف الغازي والغلاف المائي والغلاف الحيوي. والأغلفة الثلاثة الأولى تتكامل مع ضوء الشمس لتهيئ الظروف الملائمة لبقاء واستمرار الغلاف الحيوي فوق سطح هذا الكوكب.

المراجع

- (1) القرآن الكريم.
- (2) لسان العرب. المجلد السابع - انظر حرف الضاد.
- (3) جودة حسنين جودة، معالم سطح الأرض، بيروت 1980 م.
- (4) Patton. C.P. and Others-Physical Geography Duxury Press, 1974.

أرداف

الركن سائر مرشحات

جامعة الانتفاضة - القدس

الإرداف مصدر للفعل أردف، والاسم منه الرّدف بكسر الراء، وهو في الأصل الرّاكب خلف الراكب كالمردوف والرديف. وإذا تتابع شيء خلف شيء فهو الرّادف، والجمع الرّادافي.

ويقال: ردفته وأردفته بمعنى واحد، وردفت الرجل وأردفته إذا ركبت خلفه وأردفته أركبته خلفي.

وأنشد خزيمة بن مالك:

إذا الجوزاء أردفت الشريّا ظننت بآل فاطمة الظنون⁽¹⁾

والرّادفة: الاسم من أردف الملوك في الجاهلية.

والرّادافة: أن يجلس الملك ويجلس الردف عن يمينه، فإذا شرب الملك شرب الردف قبل الناس، وإذا غزا الملك مكث الردف مكانه، وكان خليفته على الناس. وكانت الرادافة في الجاهلية لبني يربوع، لأنه لم يكن في العرب أحد أكثر غارة على ملوك الحيرة من بني يربوع، فصالحوهم على أن جعلوا لهم الرادافة، ويكفوا عن أهل العراق الغارة⁽²⁾.

يقول جرير - وهو من بني يربوع -:

(1) تهذيب اللغة، الأزهري، ج 14 ص 97/96.

(2) الصحاح، الجوهري، ج 4 ص 64/1363.

ربعنا ورددنا الملوك فظلوا وطاب الأحاليب الشام المتزعا

فأرداف الملوك في الجاهلية هم الذين يخلفونهم في القيام بأمر المملكة، وتصريف أمور الناس، وهم الأشراف ووجهاء القوم، وكان الملك يردف خلفه رجلاً شريفاً، وكانوا يركبون الإبل، ووجه النبي ﷺ معاوية مع وائل بن حجر رسولاً في حاجة له، ووائل على نجيب له فقال معاوية: أردفني، فقال: لست من أردف الملوك⁽³⁾.

قال القراء: يتبع أولهم آخرهم في الشرف، تقول: يتبع البنون الأباء في الشرف. والردف في الشعر حرف ساكن من حروف المد واللين يقع قبل حرف الروي ليس بينهما شيء.

وفي البلاغة العربية الأرداف والتوابع هو أن يريد المتكلم الدلالة على معنى، فيترك اللفظ الدال عليه الخاص به، ويأتي بلفظ هو ردفه وتابع له، ومثاله من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ﴾⁽⁴⁾.

فقصور الطَّرف في الأصل موضع للعفاف على جهة الأرداف والتوابع، وذلك أن المرأة إذا عفت قصرت طرفها على زوجها، فكان قصور الطرف ردفًا للعفاف، والعفاف ردف وتابع لقصور الطرف.

ومن الأرداف قول رسول الله ﷺ وقد سئل عن الضرع فقال: «حق وأن تتركه حتى يكون ابن مخاض، أو ابن لبون خير من أن تكفىء إناءك، وقوله نأقتك، وتدعه يلصق لحمه بوبره».

والفرع هو أول شيء تنتج الناقة، وكانوا يذبحونه لله عز وجل، فقال: هو حق، إلا أنه ينبغي أن يترك حتى يكون ابن مخاض، أو ابن لبون فيصير للحمه طعم، وقال: «هو خير من أن تكفىء إناءك» فهذه من الأرداف، أرد أنك إذا نحرته حين تضعه أمه بقيت الأم بلا ولد ترضعه فانقطع لبنها، فردف ذلك أن يخلو إناؤك

(3) تهذيب اللغة، الأزهرى، جـ 14 ص 98.

(4) سورة الرحمن: الآية، 55.

من اللبن، فكأنك قد كفأته⁽⁵⁾.

ومن الأرداف أيضاً قول الشاعر:

ومهما فيّ من عيب فياني جبان الكلب مهزول الفصيل
يعني أن كلبه يضرب إذا نبح على الأضياف، فيردف ذلك جنبه عن نبجهم
وأن اللبن الذي يسمن به الفصيل يجعل للأضياف، فيردف ذلك هزال الفصيل.

وكقول الشاعر كذلك:

وكل أناس سوف تدخل بينهم دويهة تصفر منها الأنامل
يعني الموت، فعبر عنه باصفرار الأنامل، لأنها تصفر من الموت، فكان
إصفرارها ردفاً.

ومن الردف أيضاً قول الشاعر:

طويل نجاد السيف لا متضائل ولا رهل لباته ويأدله
ومعنى كلمة: «رهل» في البيت كما في تهذيب اللغة للأزهري⁽⁶⁾ «الرهل شبه
ورم ليست من داء، ولكن رخاوة من سمن، وهو إلى الضعف، تقول فرس رهل
الصدر».

والبآدل جمع بآدلة، وهي ما بين العنق والترقوة. والشاعر هنا أراد وصفه
بطول القامة، فذكر طول نجاده، لأن طوله ردف لطول القامة.

(5) كتاب الصناعتين العسكري تحقيق: علي محمد الجاوي وزميله ص 350.

(6) جـ 6 ص 272.



الأستاذ الصدوق بشير نصر

الإرسال في اللغة: الإطلاق، وأما في مشهور اصطلاح المحدثين فهو رفع التابعي الحديث بقوله: قال رسول الله ﷺ: كذا، دون أن يذكر اسم الصحابي الذي سمعه منه. ولما انقسم التابعون إلى كبار وصغار، ذهب بعضهم إلى التسوية بينهما. فالحديث سواء أرواه تابعي كبير أم تابعي صغير دون أن يرد فيه ذكر للصحابي فهو مرسل.

والحديث المرسل في اصطلاح الفقهاء والأصوليين أعم مما ذكر، إذ يطلق على كل حديث منقطع، وعلى ذلك أيضاً جرى بعض متقدمي أهل الحديث كالخطيب البغدادي وأبي زرعة وأبي حاتم الرازيين ويحيى بن معين وآخرين.

حكم الحديث المرسل:

للعلماء في الاحتجاج بالحديث المرسل مذاهب:

الأول: عدم الاحتجاج به، وهو مذهب جمهور المحدثين وكثير من الفقهاء والأصوليين وحجتهم في ذلك أن التابعي يروي عن مجهول الحال، ويحتمل أن يكون تابعياً مثله ولو كان صاحبياً لذكره لشرف مكانته.

الثاني: قبول مراسيل كبار التابعين كسعيد بن المسيب عند بعضهم وقبول مراسيل جميع التابعين بشروط أوردها الشافعي في (الرسالة) وهي:

(أ) أن يروي الحديث المرسل مسنداً من وجه آخر.

(ب) أن يعضده مرسل آخر بمعناه عن راوٍ آخر لم يأخذ عن شيوخ من أرسله أولاً.

(ج) أن يوافقه قول بعض الصحابة .

(د) أن يفتي عامة أهل العلم بمثل معناه .

الثالث: الاحتجاج بالحديث المرسل متى كان مرسله ثقة، وهو مذهب أبي حنيفة ومالك وأصحابهما، وحجتهم في ذلك أن:

(1) الغالب على حال التابعي الثقة ألا يروي إلا عن ثقة عدل وهو في أكثر أحواله يروي عن صحابي، والصحابة عدول.

(2) الغالب على أحوال أهل ذلك القرن الصديق والعدالة، لقوله ﷺ: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم...» متفق عليه.

مرسل الصحابي:

وصورته أن يروي الصحابي عن النبي ما لم يسمعه منه لصغر سنه، أو لتأخر إسلامه أو لغيابه عن شهود الواقعة، ومعنى ذلك أنه يروي عن صحابي مثله أو عن تابعي كبير سمع من صحابي.

وهذا الضرب من الإرسال مجد عند أهل الحديث. لأنه قد تبين بالاستقراء أن رواية الصحابة عن التابعين نادرة، وأن أغلب هذا النادر قد جاء في رواية أخبار الأمم الماضية وهذه جميعها جاءت عن طريق الكتابيين الذين أسلموا وكانت لهم معرفة واسعة بالأسفار القديمة، وهذه لا تخرج في كل الأحوال عن الموقوف وهو غير حجة بلا خلاف.

الإرسال الخفي:

وهو أن يروي الراوي عن عاصره ولم يسمع منه ولم يلقه. والخبر الذي على هذه الصورة يسمى (المرسل الخفي)، وهو ضرب من الحديث المنقطع

وسمي مرسلاً خفياً لخفاء انقطاعه على الناظر في مسنده لتحقيق المعاصرة التي توهم السماع واللقاء وإن لم يتحققا ولا يقوى على معرفة هذا الخفاء وكشفه إلا جهابذة المحدثين .

دواعي الإرسال وأسبابه :

للإرسال دواع متعددة منها :

1 - التساهل في التصريح بالتلقي المباشر بسبب قرب العهد بالرسول ﷺ ، وصدق الرواة وأمانتهم ، وثقتهم في بعضهم البعض ومن هذا القبيل مراسيل صغار الصحابة ومراسيل كبار التابعين .

2 - التساهل في ألفاظ التحمل والاداء في عهد التابعين بسبب عدم اكتمال المنهج النقدي للرواية .

3 - تدليس الرواة على السامع بعدم ذكر من سمعوا عنه لكونه مجروحاً ، وقد يفتضح أمره متى ذكر اسمه ، فأسقطوه من الإسناد .

4 - وهم يعرض للتابعي ، فيرى عن صحابي ما لم يسمعه منه لمظنة السماع بمجرد الالتقاء به .

كتب المراسيل :

كان لأهل الحديث اهتمام بالغ بالمراسيل ، وقد صنفوا في بيانها كتباً كثيرة أشهرها :

1 - كتاب المراسيل : لأبي داود السجستاني (202 - 275 هـ) طبع مرتين .

2 - كتاب المراسيل : لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (240 - 327 هـ) طبع مرتين .

3 - التفصيل لمهمات المراسيل : للخطيب البغدادي (391 - 463 هـ) .

4- جامع التحصيل لأحكام المراسيل: للحافظ العلائي (694 - 761 هـ) مطبوع.

5- تعليقات على جامع التحصيل: للحافظ زين الدين العراقي (725 - 806 هـ).

6- تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل: لابن العراقي، أبي زرعة أحمد بن إبراهيم (762 - 826 هـ).

المصادر

- الشافعي، محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق أحمد شاكر (مبحث الحجة في تثبيت خبر الواحد).

- ابن حزم، أبو محمد علي: الأحكام في أصول الأحكام ج 2 طبعة أحمد شاكر.

- ابن الصلاح: أبو عمر عثمان: المقلدة مع تعليقات زين العابدين العراقي عليها المشهورة بالتقييد والإيضاح. تحقيق عبد الرحمن عثمان (النوع التاسع).

- السخاوي شمس الدين محمد عبد الرحمن: فتح المغيث شرح النية الحديث للعراقي 138/1.

- الرازي، أبو محمد عبد الرحمن ابن أبي حاتم: كتاب المراسيل، تحقيق شك، الله الفوجاني مؤسسة الرسالة، بيروت.

- هيتو، محمد حسن: الحديث المرسل: حجته وأثره في الفقه الإسلامي، دار الفكر، بيروت.



عبد السلام أبو سعد

جامعة ناصر - طرابلس

الأرش، بوزن العرش: دية الجراحات⁽¹⁾.

والأرش من الجراحات: ما ليس له قدر معلوم⁽²⁾، وهو اسم للمال الواجب على ما دون النفس⁽³⁾.

ويطلق الأرش على عدة معانٍ: الدية، والرشوة، ومهر المرأة، وما يقابل العيب أو النقص في المبيع أو المهر، وسمي أرشاً؛ لأنه من أسباب النزاع. يقال: أرشت بين القوم إذا أوقعت بينهم.

ويجمع على أروش.. وأروش الجنایات والجراحات: جابرة لما حصل بها من نقص. وقد تكرر في الحديث ذكر الأرش المشروع في الحكومات، وهو الذي يأخذه المشتري من البائع إذا اطلع على عيب في المبيع.

والأرش في الجراحات يكون فيما دون النفس والأعضاء، كالكسر والرض. فإن كان العوض عن النفس أو الأعضاء فهو الدية⁽⁴⁾.

ويجب الأرش فيما لا يمكن فيه القصاص في العمد، كما يجب في جنایات الخطأ. وقد أجمع العلماء على أنه لا قصاص في كسر العظام، كعظم الصدر، أو

(1) الرازي، مختار القاموس، دار المعارف بمصر، . . مادة أرش.

(2) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، . . مادة أرش.

(3) الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ص 16.

(4) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، بيروت، 1984، 22/5.

الرقبة، أو الصلب، لامتناع الممائلة، ويجب فيه الأرض كاملاً⁽⁵⁾.

وموانع القصاص فيما دون النفس ثلاثة⁽⁶⁾:

1- عدم التماثل في الفعل.

2- عدم المماثلة في الموضوع.

3- عدم التماثل في الصحة والكمال.

أنواع الأرض: الأرض نوعان، مقدر، وغير مقدر.

فالمقدر: ما حدد الشارع له نوعاً ومقداراً معيناً، كأرض العين، أو اليد، أو الأصبع، أو السن.

وغير المقدر: ما لم يحدد له الشارع مقداراً معيناً، وترك أمر تقديره لسلطة القاضي، يحكم فيه وفق الظروف والملابسات⁽⁷⁾.

الجراحات التي يجب فيها الأرض: هناك حالات معينة من الجراحات يجب فيها الأرض، بيئتها السنة المطهرة، وحددها وعددها الفقهاء في كتب الفروع⁽⁸⁾.

أرض المهر: للزوجة حق المطالبة بأرض نقصان مهرها، إن حصل فيه عيب أو نقص بفعل أجنبي. ولها الخيار بين أخذ الأرض أو ترك المهر وأخذ قيمته من زوجها يوم العقد⁽⁹⁾.

أرض المبيع: للمشتري حق مطالبة البائع بالأرض، إن اطلع على عيب بالمبيع⁽¹⁰⁾.

(5) بدائع الصنائع 208/7، الشرح الكبير 253/4، المهذب 187/2، مغني المحتاج 28/4.

(6) وهبة الزحيلي، السابق 336/6 وما بعدها.

(7) الزحيلي، المصدر السابق 342/6 وما بعدها وانظر مصادر الكتاب.

(8) الكاساني، بدائع الصنائع، 215/7، الدردير، الشرح الكبير 271/4 الشيرازي شرح المهذب،

201/2، ابن قدامة، المغني 27/8.

(9) الزحيلي، المصدر السابق، 299/7 وانظر مصادر.

(10) الزحيلي، المصدر السابق.



الدكتور سالم مرشان

جامعة الانقضاة - بفسر

الإرصاد في اللغة الانتظار، تقول أرصدت كذا إذا أعددت مرتقباً له به، يقول الله تعالى: ﴿والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين وإرصاداً لمن حارب الله ورسوله من قبل...﴾ (١) الخ الآية. والإرصاد يأتي في المكافاة بالخير، وقد جعله بعضهم في الشر أيضاً، وأنشد:

لا همَّ رُبُّ السراكب المسافر احفظه لي من أعين السواحر
وحية ترصد بالهواجر
ومعروف أن الحية لا ترصد إلا بالشر.

والإرصاد الجوي هو معرفة حركات الرياح واتجاهها، ومعرفة أماكن السحب، والتنبؤ بنزول المطر، ومعرفة درجات الحرارة والبرودة إلى غير ذلك من المسائل التي يعرفها المتخصصون في علوم الإرصاد.

والإرصاد في علم البلاغة العربية هو فرع من أحد قسمي الوجوه التي يحسن بها روتق الكلام، وهو القسم المعنوي في (علم البديع) يقول أكمل الدين البابرتي (ت 786 هـ): (ومن المعنوي الإرصاد، وهو من قولك: أرصدت له أي أعددت له. ومن المرصاد وهو الحد الذي يكون فيه الإرصاد، ويسميه بعضهم: التَّسْهِيم

(١) سورة التوبة، الآية: ١٠٧.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٥.

(قيل وهو التصويب بالسهم) وهو أن يكون صدر البيت أو شطره مقتضياً لعجزه ودالاً عليه دلالة لا تستغني عن المجيء به ليكون الكلام في استواء أقسامه واعتدال أحكامه كالبرد المسهم (أي المنقوش) في استواء خطوطه) ١ هـ.

والذي سمي الإرصاء تسهيماً هو علي بن هارون المنجم كما جاء في كتاب العمدة لابن رشيّق⁽³⁾. فالإرصاء أو التسهيم هو أن يبنى الشاعر البيت على قافية يرصدها له في نفسه أي يهينها، فإذا تلي صدر البيت دل على قافيته، ومنه قول البحتري:

أحلّت دمي من غير جرم وحرمت بلا سبب عند اللقاء كلامي
فليس الذي حلّلت به محلّل وليس الذي حرّمته بحرام

فلو قرأ قارئ صدر البيت الثاني وسكت لقال سامعه:

(وليس الذي حرّمته بحرام) ومنه أيضاً قول معد يكرب الزبيدي:

إذا لم تستطع شيئاً فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع

فإنه لو سكت عن قوله: (تستطيع) في عجز البيت لعلمه السامع، أي أن في البيت إرصاءاً بكلمة: (تستطيع) في صدر البيت دالة على عجزه: (تستطيع).

ومن جيد التسهيم أو الإرصاء في الشعر العربي قول بعضهم:

لو أنني أعطيت من ذهري المنى وما كل من يعطى المنى بمسد
لقلت لأيام مضين: ألا ارجعي وقلت لأيام أتين: ألا ابعدي⁽⁴⁾

فإنه لو سكت عن قوله: (ألا ابعدي) في عجز البيت الثاني لعلمه السامع.

ومثال الإرصاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولو لا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون﴾⁽⁵⁾.

(3) في كتابه شرح التلخيص تحقيق د. محمد مصطفى صوفية، ص 622. ج 2 ص 31.

(4) العمدة ابن رشيّق ج 2 ص 34.

(5) سورة يونس عليه السلام، الآية: 19.

فإذا قرئت الآية إلى قوله: ﴿لَقَضِيَ بَيْنَهُمْ فِيهَا فِيهِ﴾ أدرك السامع أن اللفظة التي لم تقرأ هي ﴿يَخْتَلِفُونَ﴾⁽⁶⁾.

ومن الإحصاء أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾⁽⁷⁾.

فإذا تلا الإنسان الآية إلى قوله: ﴿وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ أدرك السامع أن الكلمة التي لم تقرأ هي: ﴿يَظْلِمُونَ﴾.

(6) سورة يونس عليه السلام، الآية: 19.

(7) سورة العنكبوت، الآية: 40.

أسس التقويم لأبحاث المجلة

تمر الأبحاث والمقالات الواردة على المجلة بمرحلة التقويم والنقد ، وفيها نحال الأعمال المقدمة لها إلى مقوم متخصص في الموضوع المراد نقده ؛ على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية :

- 1 - موافقة للنشر بدون ملاحظات .
- 2 - موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها .
- 3 - رفض للبحث مع ملاحظات تفسيرية .

يعود البحث إلى صاحبه في الحالتين الأخيرتين لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوم ، وله رفض الملاحظات برد علمي آخر يدحض فيه ردود ذلك المقوم ويوضح مواطن الزلل في نقده .

بجال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوم وإصرار كل منهما على رأيه إلى حكم من درجة علمية أعلى تكون له مهمة ترشيح البحث للنشر أو عدمه ، على أن يكون لهيئة التحرير رأياً في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة⁽¹⁾ .

مع ملاحظة أن المقوم لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال ، وإننا لنأمل - مع ذلك - أن يلتزم المقومون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدمة لهم ، كما نرجو من الكتاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سيلاً من سبل إثراء البحث ودليلاً على أهميته .

(1) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة .



**BULLETIN OF
THE FACULTY OF**

The Islamic Call

EIGHTH YEAR

Correspondence to:
Socialist people's Libyan Arab Jamahiriya- Tripoli
FACULTY OF THE ISLAMIC CALL
P.O. Box: 71771 Tel: 800045
1 Libyan Dinar or equivalent

معايير ومتطلبات النشر بالمجلة

● تنشر المجلة البحوث والمقالات ذات المضامين الإسلامية والعربية ، أو تلك التي تتناول حاضر العالم الإسلامي ومستقبله بالدراسة المتنوعة في مختلف الميادين .

● تنشذ المجلة الأصالة والعمق في الدراسات المقدمة لها وتذكر الكتاب الأفاضل بما تعارف عليه أسلافنا من أقسام التأليف « السبعة التي لا يؤلف عاقل عالم إلا في أحدها وهي : -

- أما شيء لم يسبق إليه فيخترعه .
- أو شيء ناقص يتمه .
- أو شيء مستغلق يشرحه .
- أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه .
- أو شيء متفرق يجمعه .
- أو شيء مختلط يرتبه .
- أو شيء أخطأ فيه مؤلفه يصلحه » .

● تؤكد المجلة على أهمية استعمال المصادر والمراجع وتعطي أهمية خاصة للمصادر المخطوطة والنادرة والأولية .

● يمكن تقديم الانتاج بلغة أجنبية على أن يقدم الكاتب ملخصاً له بالعربية .

● تكبر المجلة الجهود المبذولة في الانتاج العلمي وتقوّمه على أساسها .

● تقبل المجلة البحوث والمقالات المترجمة إذا كانت الترجمة دقيقة وأمانة ومصحوبة بصورة من النص الأجنبي ..

● لا تقبل البحوث المنشورة في أي صورة من صور النشر .

● تدفع للكاتب مكافأة عن انتاجه حال اعتماده نهائياً للنشر من قبل لجنة التقييم والتصحيح .

● تدعو المجلة كل الكتاب والباحثين داخل الجماهيرية وخارجها إلى المشاركة بجهودهم العلمية التي ستكون محل تقدير واعتزاز .

« هيئة التحرير »



Bibliotheca Alexandrina



0799711